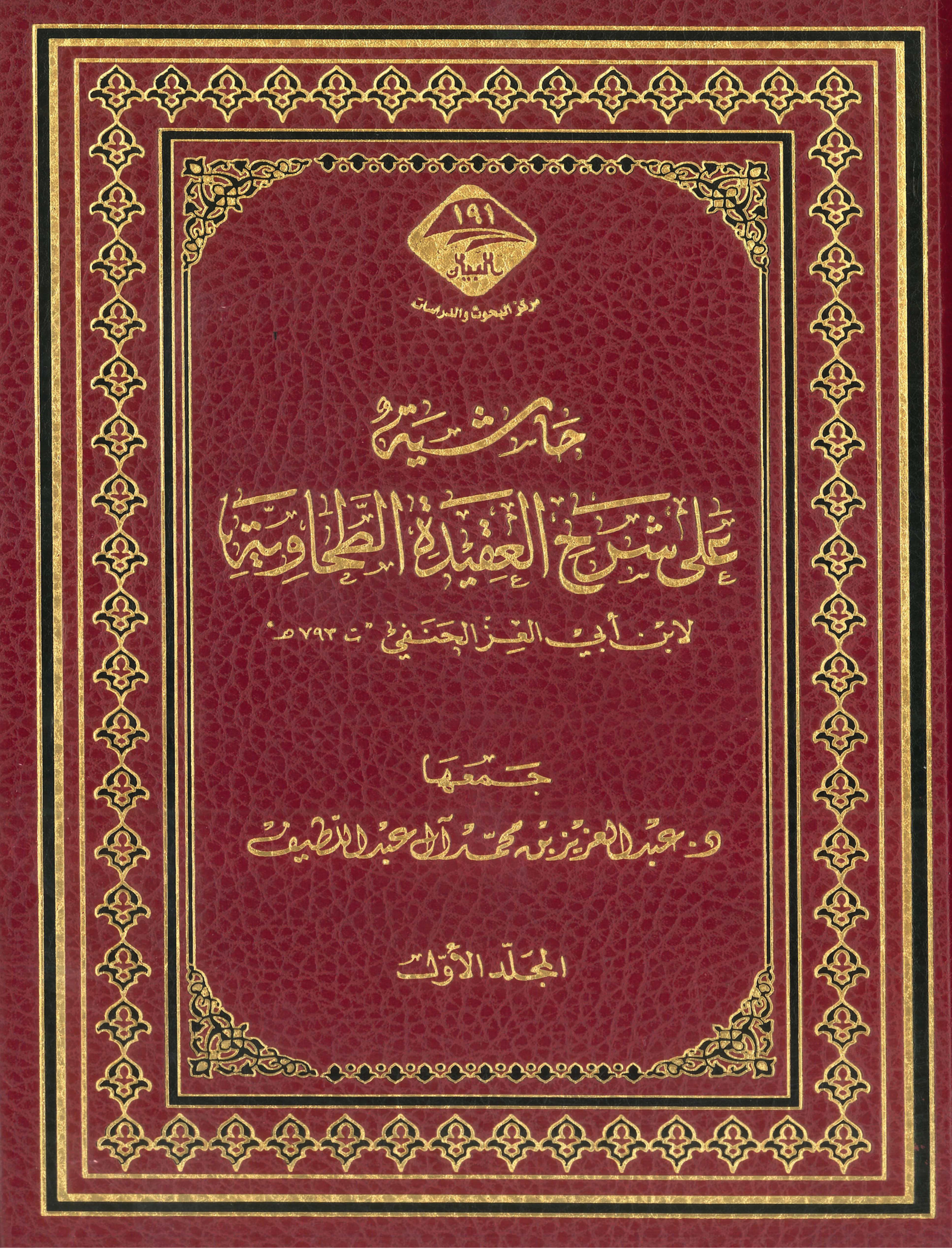

١٩١
البيان
مركز البحوث والدراسات
حاشية
على شرح العقيدة الطحاوية
لابن أبي العز الحنفي "ت ٧٩٢هـ"
جمعها
د. عبد العزيز بن محمد آل عبد اللطيف
المجلد الأول

حاشية
على شرح العقيدة الطحاوية

الطبعة الأولى
١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م



حاشية على شرح العقيدة الطحاوية

لابن أبي العز الحنفي "ت ٧٩٣هـ"

جمعها

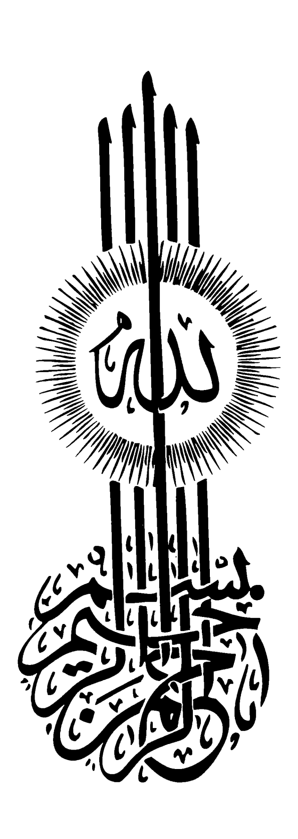
د. عبد العزيز بن محمد آل عبد اللطيف

أعدها واعتنى بها

عبد الله بن محمد الزهراني

محمد بن عمر الزبيدي

المجلد الأول


الله
بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين:

وبعد: مع كثرة شروح العقيدة الطحاوية وتعددها، إلا أن شرح ابن أبي العزّ الحنفي[1] ـ رَحِمَهُ اللَّهُ ـ قد حظي بالنفع والقبول، فطبع مراراً، وترجم إلى عدة لغات، وعني بتعلّمه وتعليمه، ودُرِّس في المساجد والجوامع، وقرر في كثير من المدارس الدينية والكليات الشرعية.

واحتفى به العلماء والباحثون، فمنهم من خرّج أحاديثه وآثاره، ومنهم من حققه وعلّق على مواطن منه، ومنهم من شرحه، ومنهم من هذّبه واختصره.

وهذا القبول الكثير والنفع العميم لهذا الشرح المبارك يذكّرنا بمقالة أبي بكر بن عياش ـ رَحِمَهُ اللَّهُ ـ: «أهل السنة يموتون ويحيا ذكرهم، وأهل البدعة يموتون ويموت ذكرهم؛ لأن أهل السنة أحيوا ما جاء به الرسول ﷺ فكان لهم نصيب من قوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ ۝٤﴾ [الشّرح: ٤] وأهل البدعة شنئوا ما جاء به الرسول فكان لهم نصيب من قوله تعالى: ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلْأَبْتَرُ ۝٣﴾ [الكوثر: ٣]»[2].

(١) هو الإمام علي بن محمد بن أبي العز الحنفي، من فقهاء الأحناف، ولي القضاء، ونصر السنة، فأصابته محنة، له مؤلفات، توفي سنة٧٩٢هـ.
ينظر: شذرات الذهب٦/٣٢٦، ومعجم المؤلفين٧/١٥٦.

(٢) رواه الترمذي بمعناه في العلل(آخر السنن)٦/٢٣٤، ينظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ١٦/٥٢٨.

لقد تميّز شرح ابن أبي العز ـ على عقيدة الإمام الطحاوي ـ بأنه على طريقة السلف الصالح، خلافًا لغالب الشروح، وأن فيه من البسط والبيان ما ليس في سائر الشروح الأخرى، ثم إنه استوعب ـ بالجملة ـ أصول الدين في المسائل والدلائل، ففيه تفصيل دقيق، وتحرير عميق لمسائل التوحيد والنبوة والمعاد، وسائر مسائل الاعتقاد.

كما أنه أظهر طريقة أهل السنة في التلقي والاستدلال، كما في تقريره تقديم النقل على العقل عند توهم التعارض بينهما، وقبول خبر الآحاد في مسائل الاعتقاد.. الخ.

وكما أن في الشرح تقريرًا وتأصيلاً لمذهب السلف، ففيه أيضًا الرّد والمناقشة للمخالفين، وقد استوعب الشرحُ الردَّ على الفرق الإسلامية الكبار (الخوارج، والرافضة، والمعتزلة، والمرجئة)، إضافة إلى الرد على مسلك التخييل عند الفلاسفة، والتجهيل عند المفوضة، والتأويل الفاسد عند المتكلمة، والشطح عند المتصوفة.

وحوى هذا الشرح خلاصة متينة لما حرّره ابن تيمية في موسوعاته ومجلداته، فقد أحسن الشارح ـ رحمه الله ـ في سبك هذه النقول التيمية وصياغتها، وساقها وفق نسق سديد، وترتيب بديع[(١)].

---

(١) إذا قيل إن غالب مصادر الشارح هي من مصنفات ابن تيمية، فلا يعني أنه يبخس الشارح ـ رحمه الله ـ حقه، فقد أجاد في فهم هذه النقول واختصارها، كما أن له من التحقيقات المفيدة، والتعليقات الدقيقة ما يستقلّ به.

وأما كونه عوّل على مؤلفات ابن تيمية في أغلب هذا الشرح، دون عزوٍ أو إحالة، فيمكن القول: إن إظهار مؤلفات ابن تيمية في ذلك الوقت يجلب العقوبة، ويوجب الأذى، كما بيّنه ابن عبدالهادي في" العقود الدرية" ص٤٨، ولم يقف العناء والأذى على مجرد إظهار مصنفات ابن تيمية، بل امتد الخوف إلى مجرد تدوين ثبت بمصنفاته، كما في رسالة كتبها عبدالله بن حامد- أحد علماء الشافعية آنذاك- لابن عبدالهادي في رثاء ابن تيمية (ينظر العقود الدرية ص٣٤٤).

بل إن الشاطبي المالكي(ت٧٩٠هـ) ينقل عن ابن تيمية من كتابه" إبطال التحليل"، ويقتصر على قوله: "قال بعض الحنابلة" كما في الاعتصام(٢/٢٥٦ ت: مشهور) =

وقد يسّر الله تعالى مدارسة وتدريس هذا الشرح، وآخرها في جامع الراجحي بربوة الرياض قبل بضع سنوات، واقترح غير واحد أن تجمع التعليقات والشروحات في كتاب مطبوع، وتمّ ذلك ـ ولله الحمد والمنة ـ وسمّي بـ " **حاشية على شرح العقيدة الطحاوية** "، وانتفعنا بطبعة الرسالة ـ ط١ سنة ١٤٠٨هـ ـ بتحقيق الشيخين الكريمين: عبدالله التركي، وشعيب الارناؤوط، فهي أجود الطبعات، حيث حققا الشرح على عدة نسخ خطية، مع تخريج أحاديثه وآثاره.

وأثبتنا جملة من التعقيبات والتعليقات على مواطن متفرقة من هذه الطبعة.

ونرجو من الله ـ البرّ الرحيم ـ أن تكون هذه الحاشية نافعة لطلاب العلم والباحثين، وان تكون امتداداً واستكمالاً لجهود السابقين الذين اعتنوا بدراسة هذا الشرح وتحقيقه وتوضيحه.

وتحوي هذه الحاشية: موارد ابن أبي العز في هذا الشرح، حيث تيسّر تتبع هذه الموارد والإحالات، فتمّ إحالة كلام الشارح إلى موارده من كتب ابن تيميه وغيرها كابن القيّم وابن كثير . . .الخ.

وفي هذه الحاشية توضيح وبيان لما قد يشكل من كلام الماتن أو الشارح في مواطن، والتعقيب والاستدراك في مواطن أخرى.

كما تضمنت الحاشية عدة نقول وتحريرات، وجملة تقريرات وتنبيهات نحسبها مفيدة ومهمة في تجلية هذا الشرح، واستكماله.

= وابن الموصلي الشافعي(ت ٧٧٤هـ) ينقل عن ابن تيمية من كتابه" السياسة الشرعية" دون عزو أو إحالة، وربما اكتفى بقوله: " قال بعض العلماء" كما في كتابه "حسن السلوك الحافظ لدولة الملوك" ص٨٣-٨٧، ص٩٧-١٠١.

ثم إن الشارح عوّل على كتب ابن تيمية دون عزوٍ أو إحالة، على طريقة السابقين في التصنيف، إذ يكتبون المؤلفات حسبة لله، وإظهارًا للحق، ونصحًا للخلق وكما قال الشوكاني: (مازال دأب المصنفين، يأتي الآخر فيأخذ من كتب من قبله، فيختصر، أو يوضح..) البدر الطالع ٣٣٣/١.

وأغلب هذه التعليقات والتقريرات مستفادة من تراث ابن تيمية؛ إذ الشارح عوّل على هذا التراث ابتداء وانتهاء، ففي هذه التعليقات شرح وبيان، وتعقيب وتنبيه.

وقد قام الأخوان الفاضلان، والشيخان الكريمان: عبدالله بن محمد بن خضر الزهراني، ومحمد بن عمر الزبيدي بجمع هذه الحاشية وترتيبها، وإعدادها للنشر، وتخريج أحاديث الشرح وآثاره، وترجمة ما يحتاج إلى ترجمة وتعريف، وإضافة جملة من التعليقات النافعة، والفوائد المهمة، وقمت بمراجعة هذه الحاشية وتعديلها.

وما كان لهذه الحاشية أن تظهر لولا فضل الله تعالى وتيسيره، ثم جهود الأخوين الفاضلين، فبارك الله فيهما، ونفع الله بجهودهما.

وأسأل الله الحي القيوم أن يبارك في هذا الجهد، وأن يلهمنا رشدنا ويحسن ختامنا، وأن يمنّ علينا بحسن القصد واتباع الحق، وبالله التوفيق.

كتبه:
عبدالعزيز بن محمد آل عبداللطيف
١٥/١٠/١٤٣٤هـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

حسبي الله ونعم الوكيل

الحمد لله نستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن سيدنا محمدا عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه، وسلم تسليما كثيرا.

أما بعد: فإنه لما كان علم أصول الدين أشرف العلوم، إذ شرف العلم بشرف المعلوم، وهو الفقه الأكبر بالنسبة إلى فقه الفروع، ولهذا سمّى الإمام أبو حنيفة ـ رحمة الله عليه ـ ما قاله وجمعه في أوراق من أصول الدين (الفقه الأكبر)[١]. وحاجة العباد إليه فوق كل حاجة[٢]، وضرورتهم إليه فوق كل ضرورة؛ لأنه لا حياة للقلوب، ولا نعيم، ولا طمأنينة، إلا بأن تعرف ربها ومعبودها وفاطرها، بأسمائه وصفاته وأفعاله، ويكون مع ذلك كله أحب إليها مما سواه، ويكون سعيها فيما يقربها إليه دون غيره من سائر خلقه.

ومن المحال أن تستقل العقول بمعرفة ذلك وإدراكه على التفصيل[٣]،

---

(١) الفقه الأكبر برواية أبي مطيع البلخي، قد استفاضت شهرته ونسبته إلى أبي حنيفة ـ رحمه الله تعالى ـ، وكما جاء عن غير واحد من المحققين.

(٢) عبارة الشارح من قوله " وحاجة العباد إليه فوق كل حاجة... " إلى قوله في ص٦: "ولا نور إلا في الاستضاءة به "، مأخوذة من الصواعق المرسلة لابن القيم (١/١٥٠ ـ ١٥٢).

(٣) لا تستقل العقول بمعرفة تفاصيل أصول الدين كالتوحيد والمعاد، فإن معرفة ذلك على وجه التفصيل لا تعلم إلا من جهة الرسول، وإلا فإن العقل يثبت هذه الأصول على=

فاقتضت رحمة العزيز الرحيم أن بعث الرسل به معرفين، وإليه داعين، ولمن أجابهم مبشرين، ولمن خالفهم منذرين، وجعل مفتاح دعوتهم، وزبدة رسالتهم، معرفة المعبود سبحانه بأسمائه وصفاته وأفعاله، إذ على هذه المعرفة تُبنى مطالب الرسالة كلها من أولها إلى آخرها.

ثم يتبع ذلك أصلان عظيمان:

أحدهما: تعريف الطريق الموصل إليه، وهي شريعته المتضمنة لأمره ونهيه.

والثاني: تعريف السالكين ما لهم بعد الوصول إليه من النعيم المقيم.

فأعرف الناس بالله ـ ﷺ ـ أتبعهم للطريق الموصل إليه، وأعرفهم بحال السالكين عند القدوم عليه. ولهذا سمّى الله ما أنزله على رسوله روحا، لتوقف الحياة الحقيقية عليه، ونورا لتوقف الهداية عليه، فقال تعالى: ﴿يُلْقِي ٱلرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ﴾ [غافر: ١٥]. وقال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾ صِرَٰطِ ٱللَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ ﴿٥٣﴾﴾ [الشّورى: ٥٢، ٥٣]. فلا روح إلا فيما جاء به الرسول، ولا نور إلا في الاستضاءة به.

وهو الشفاء، كما قال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هُدًى وَشِفَآءٌ ۖ﴾ [فُصّلَت: ٤٤]. فهو وإن كان هدى، وشفاء مطلقا، لكن لما كان المنتفع بذلك هم المؤمنين، خصوا بالذكر.

والله تعالى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق، فلا هدى إلا فيما جاء به.

ولا ريب أنه يجب على كل أحد[1] أن يؤمن بما جاء به الرسول إيمانا عاما مجملا، ولا ريب أن معرفة ما جاء به الرسول على التفصيل

= سبيل الإجمال. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (١٣٧/٢)، درء التعارض (٤٥٨/٧)، جامع المسائل (١٩٣/٥).

(١) عبارة الشارح من قوله " ولا ريب أنه يجب على كل أحد.." إلى قوله في صـ٧: "ما لا يجب على من ليس كذلك"، مأخوذة من درء التعارض لابن تيمية (٥١/١ ـ ٥٢).

فرض على الكفاية، فإن ذلك داخل في تبليغ ما بعث الله به رسوله، وداخل في تدبر القرآن وعقله وفهمه، وعلم الكتاب والحكمة، وحفظ الذكر، والدعاء إلى الخير، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والدعاء إلى سبيل الرب بالحكمة والموعظة الحسنة، والمجادلة بالتي هي أحسن، ونحو ذلك مما أوجبه الله على المؤمنين، فهو واجب على الكفاية منهم.

وأما ما يجب على أعيانهم: فهذا يتنوع بتنوع قدرهم، وحاجتهم، ومعرفتهم، وما أمر به أعيانهم، ولا يجب على العاجز عن سماع بعض العلم أو عن فهم دقيقه ما يجب على القادر على ذلك. ويجب على من سمع النصوص، وفهمها من علم التفصيل ما لا يجب على من لم يسمعها، ويجب على المفتي والمحدث والحاكم ما لا يجب على من ليس كذلك(١).

وينبغي أن يعرف أن عامة من ضل(٢) في هذا الباب أو عجز فيه عن معرفة الحق، فإنما هو لتفريطه في اتباع ما جاء به الرسول، وترك النظر والاستدلال الموصل إلى معرفته. فلما أعرضوا عن كتاب الله ضلوا، كما

---

(١) ويزيد ابن تيمية هذه المسألة بيانا وتوضيحا بقوله: " أما الإجمال: فإنه يجب على المكلف أن يؤمن بالله ورسوله، ويقر بجميع ما جاء به الرسول: من أمر الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وما أمر به الرسول ونهى بحيث يقر بجميع ما أخبر به وما أمر به. فلا بد من تصديقه فيما أخبر؛ والانقياد له فيما أمر. وأما التفصيل: فعلى كل مكلف أن يقر بما ثبت عنده؛ من أن الرسول أخبر به وأمر به وأما ما أخبر به الرسول ولم يبلغه أنه أخبر به؛ ولم يمكنه العلم بذلك؛ فهو لا يعاقب على ترك الإقرار به مفصلا وهو داخل في إقراره بالمجمل العام، ثم إن قال خلاف ذلك متأولا كان مخطئا يغفر له خطؤه؛ إذا لم يحصل منه تفريط ولا عدوان ولهذا يجب على العلماء من الاعتقاد ما لا يجب على آحاد العامة، ويجب على من نشأ بدار علم وإيمان من ذلك ما لا يجب على من نشأ بدار جهل. وأما ما علم ثبوته بمجرد القياس العقلي دون الرسالة؛ فهذا لا يعاقب إن لم يعتقده.." الفتاوى (٣/٣٢٧ ـ ٣٢٨). وينظر: الفتاوى (٧/٤٠٨)، (١٣/٥٢)، (١٩/١١٨)، (٢٨/٨٢، ١٨٦).

(٢) عبارة الشارح من قوله " وينبغي أن يعرف أن عامة من ضل... " إلى قوله في الحديث في صـ٨: " ومن دعا إليه هدي إلى صراط مستقيم "، مأخوذة من درء التعارض (١/٥٤ ـ ٥٥)، وهو بنصه في الفتاوى (٣/٣١٤).

قال تعالى: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ ﴿١٢٤﴾ قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنتُ بَصِيرًا ﴿١٢٥﴾ قَالَ كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَٰلِكَ الْيَوْمَ تُنسَىٰ ﴿١٢٦﴾﴾ [طه: ١٢٣ ـ ١٢٦].

قال ابن عباس رضي الله عنه: تكفل الله لمن قرأ القرآن، وعمل بما فيه، أن لا يضل في الدنيا، ولا يشقى في الآخرة، ثم قرأ هذه الآية[(١)].

وكما في الحديث الذي رواه الترمذي وغيره عن علي ـ رضي الله عنه ـ قال: قال رسول الله ﷺ: "إنها ستكون فتن"، قلت: فما المخرج منها يا رسول الله؟ قال: كتاب الله، فيه نبأ ما قبلكم، وخبر ما بعدكم، وحكم ما بينكم، هو الفصل، ليس بالهزل، من تركه من جبار قصمه الله، ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله، وهو حبل الله المتين، وهو الذكر الحكيم، وهو الصراط المستقيم، وهو الذي لا تزيغ به الأهواء، ولا تلتبس به الألسن، ولا تنقضي عجائبه، ولا يشبع منه العلماء، من قال به صدق، ومن عمل به أجر، ومن حكم به عدل، ومن دعا إليه هدي إلى صراط مستقيم»[(٢)]،

---

(١) أخرجه بلفظ قريب مما ذكر الشارح هنا: ابن أبي شيبة في المصنف (٣٠٥٧٥)، وعبدالرزاق في المصنف (٦٠٣٣)، والحاكم في المستدرك (٢/٤١٣)، والبيهقي في الشعب (٢٠٢٩).

(٢) أخرجه الترمذي (٢٩٠٦)، والدارمي (٣٣٣١)، والبزار (٨٣٦)، والبيهقي في الشعب (١٩٣٥). قال الترمذي: هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وإسناده مجهول، وفي الحارث مقال. وقال الألباني: ضعيف جدا. ينظر: مشكاة المصابيح (٢١٣٨)، ضعيف الجامع (٢٠٨١).

يقول ابن القيم ـ رحمه الله تعالى ـ: " إن الله ـ سبحانه ـ ضمن الهدى والفلاح لمن اتبع القرآن، والضلال والشقي لمن أعرض عنه، فكيف بمن عارضه بمعقول أو رأي أو حقيقة باطلة أو سياسة ظالمة أو قياس إبليسي أو خيال فلسفي ونحو ذلك، قال تعالى: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ ﴿١٢٤﴾ قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنتُ بَصِيرًا ﴿١٢٥﴾ قَالَ كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَٰلِكَ الْيَوْمَ تُنسَىٰ ﴿١٢٦﴾﴾. فضمن سبحانه لمن اتبع هداه ـ وهو كلامه ـ الهدى في الدنيا والآخرة، والسعادة في الدنيا والآخرة. فهاهنا أمران: =

إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث الدالة على مثل هذا المعنى.

ولا يقبل الله من الأولين والآخرين دينا يدينونه، إلا أن يكون موافقا لدينه الذي شرعه على ألسنة رسله عليهم السلام.

وقد نزه الله ـ تعالى ـ نفسه[(١)] عما يصفه به العباد، إلا ما وصفه به المرسلون بقوله سبحانه: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ ﴿١٨١﴾ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، فنزه نفسه سبحانه عما يصفه به الكافرون، ثم سلم على المرسلين، لسلامة ما وصفوه به من النقائص والعيوب، ثم حمد نفسه على تفرده بالأوصاف التي يستحق عليها كمال الحمد.

ومضى على ما كان عليه الرسول ﷺ خير القرون، وهم الصحابة والتابعون لهم بإحسان، يوصي به الأول الآخر، ويقتدي فيه اللاحق بالسابق. وهم في ذلك كله بنبيهم محمد ـ ﷺ ـ مقتدون، وعلى منهاجه سالكون، كما قال تعالى في كتابه العزيز: ﴿قُلْ هَٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ [يوسف: ١٠٨]. فإن كان قوله: ﴿وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ معطوفا على الضمير في ﴿أَدْعُو﴾، فهو دليل على أن أتباعه هم الدعاة إلى الله، وإن كان معطوفا على الضمير المنفصل، فهو صريح أن أتباعه هم أهل البصيرة فيما جاء به دون غيرهم، وكلا المعنيين حق.

وقد بلّغ الرسول ـ ﷺ ـ البلاغ المبين، وأوضح الحجة للمستبصرين، وسلك سبيله خير القرون.

= طريقة وغاية، فالطريقة الهدى، والغاية السعادة والفلاح، فمن لم يسلك هذه الطريقة لم يصل إلى هذه الغاية والله سبحانه قد أخبر أن كتابه الذي أنزله هو الهدى والطريق فلو كان العقل الصريح يخالفه لما كان طريقا إلى الفلاح والرشد وقد أخبر سبحانه أن الذين اتبعوا النور الذي أنزل مع رسوله هم المفلحون لا غيرهم.. " الصواعق المرسلة (١١٢٨/٣).

(١) عبارة الشارح من قوله: " وقد نزّه الله تعالى نفسه..." إلى قوله: " وكلا المعنيين حق"، مأخوذة من الصواعق المرسلة (١٥٥/١).

ثم خلف من بعدهم خلف اتبعوا أهواءهم، وافترقوا، فأقام الله لهذه الأمة من يحفظ عليها أصول دينها، كما أخبر الصادق - ﷺ - بقوله: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق، لا يضرهم من خذلهم»(١).

وممن قام بهذا الحق من علماء المسلمين: الإمام أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي الطحاوي، تغمده الله برحمته، بعد المائتين، فإن مولده سنة تسع وثلاثين ومائتين، ووفاته سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة.

فأخبر - رحمه الله - عما كان عليه السلف، ونقل عن الإمام أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي، وصاحبيه أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الحميري الأنصاري، ومحمد بن الحسن الشيباني رضي الله عنهم ما كانوا يعتقدون من أصول الدين، ويدينون به رب العالمين.

وكلما بعد العهد، ظهرت البدع، وكثر التحريف الذي سماه أهله تأويلا ليقبل، وقل من يهتدي إلى الفرق بين التحريف والتأويل(٢).

---

(١) أخرجه مسلم (١٩٢٠) من حديث ثوبان رضي الله عنه. وحديث الطائفة المنصورة له طرق كثيرة جدا عن جماعة من الصحابة، وقد بلغ مبلغ التواتر كما قال ابن تيمية في الاقتضاء (٨١/١)، والسيوطي في قطف الأزهار المتناثرة صـ٢١٦، والكتاني في نظم المتناثر صـ٩٣.

(٢) بيّن ابن تيمية - رحمه الله تعالى - في حكاية مناظرة الواسطية معنى التحريف، وأنه اسم جاء القرآن بذمّه، فقال: "تحريف الكلم عن مواضعه كما ذمه الله تعالى في كتابه: وهو إزالة اللفظ عما دلّ عليه من المعنى، مثل تأويل بعض الجهمية لقوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النِّساء: ١٦٤] أي: جرحه بأظافير الحكمة تجريحا، ومثل تأويلات القرامطة والباطنية وغيرهم " الفتاوى (١٦٥/٣)، فالتحريف مذموم بإطلاق.

أما التأويل فهو في القرآن الحقيقة الموجودة في الخارج. قال ابن تيمية: " التأويل في القرآن هو الموجود الذي يؤول إليه الكلام " وقال أيضاً: " بل لا يعرف في القرآن لفظ التأويل مخالفا لما يدل عليه اللفظ، خلاف اصطلاح المتأخرين " الفتاوى (٣٦٨/١٧ تفسير سورة الإخلاص). ينظر: جامع المسائل (١٧١/٣ مسألة في تأويل الآيات).

وبيّن ابن تيمية أن لفظ التأويل في كلام السلف لا يراد به إلا التفسير، أو الحقيقة الموجودة في الخارج، وأما صرف اللفظ عن المعنى المدلول عليه إلى معنى يخالف ذلك، فهذا اصطلاح طائفة من متأخري الفقهاء والمتكلمين، وليس هو عرف السلف. =

إذ قد سُمي صرف الكلام عن ظاهره إلى معنى آخر يحتمله اللفظ في الجملة تأويلا، وإن لم يكن ثم قرينة توجب ذلك، ومن هنا حصل الفساد، فإذا سموه تأويلا قبل وراج على من لا يهتدي إلى الفرق بينهما.

فاحتاج المؤمنون بعد ذلك إلى إيضاح الأدلة، ودفع الشبه الواردة عليها، وكثر الكلام والشغب، وسبب ذلك إصغاؤهم إلى شبه المبطلين، وخوضهم في الكلام المذموم، الذي عابه السلف، ونهوا عن النظر فيه والاشتغال به، والإصغاء إليه، امتثالا لأمر ربهم، حيث قال: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُواْ فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِۦۚ﴾ [الأنعام: ٦٨]. فإن معنى الآية يشملهم.

وكل من التحريف والانحراف على مراتب: فقد يكون كفرا، وقد يكون فسقا، وقد يكون معصية، وقد يكون خطأ.

فالواجب اتباع المرسلين، واتباع ما أنزل الله عليهم. وقد ختمهم الله بمحمد ـ ﷺ ـ فجعله آخر الأنبياء، وجعل كتابه مهيمنا على ما بين يديه من كتب السماء، وأنزل عليه الكتاب والحكمة، وجعل دعوته عامة لجميع الثقلين: الجن والإنس، باقية إلى يوم القيامة، وانقطعت به حجة العباد على الله.

وقد بين الله به كل شيء، وأكمل له ولأمته الدين خبرا وأمرا،

= قال ـ رحمه الله تعالى ـ: " ولفظ (التأويل) في كلام السلف لا يراد به إلا التفسير، أو الحقيقة الموجودة في الخارج التي يؤول إليها، كما في قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥۚ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُۥ﴾ [الأعراف: ٥٣] الآية. وأما استعمال التأويل: بمعنى أنه صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به أو متأخر أو لمطلق الدليل؛ فهذا اصطلاح بعض المتأخرين، ولم يكن في لفظ أحد من السلف ما يراد منه بالتأويل هذا المعنى. ثم لما شاع هذا بين المتأخرين: صاروا يظنون أن هذا هو التأويل في قوله تعالى ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]..." الفتاوى (٣٤٩/٥ ـ ٣٥٠ شرح حديث النزول). ينظر: درء التعارض (٢٠٦/١).

وجعل طاعته طاعة له، ومعصيته معصية له، وأقسم بنفسه أنهم لا يؤمنون حتى يحكموه فيما شجر بينهم، وأخبر أن المنافقين يريدون أن يتحاكموا إلى غيره، وأنهم إذا دعوا إلى الله والرسول ـ وهو الدعاء إلى كتاب الله وسنة رسوله ـ صدوا صدودا، وأنهم يزعمون أنهم إنما أرادوا إحسانا وتوفيقا.

وكما يقوله كثير من المتكلمة[١] والمتفلسفة وغيرهم: إنما نريد أن

---

(١) عبارة الشارح من قوله: " وكما يقوله كثير من المتكلّمة..." إلى قوله في ص١٣: "والتوفيق بينها وبين الشريعة ونحو ذلك "، جاء معناها في كلام لابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ، حيث قال: ".. وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓا۟ أَن يَكْفُرُوا۟ بِهِۦ وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا ﴿٦٠﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ رَأَيْتَ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا ﴿٦١﴾﴾. وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ يُؤْمِنُونَ بِٱلْجِبْتِ وَٱلطَّٰغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا۟ هَٰٓؤُلَآءِ أَهْدَىٰ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ سَبِيلًا ﴿٥١﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَمَن يَلْعَنِ ٱللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ نَصِيرًا ﴿٥٢﴾﴾. فذم الذين أوتوا قسطا من الكتاب لما آمنوا بما خرج عن الرسالة وفضّلوا الخارجين عن الرسالة على المؤمنين بها، كما يفضّل ذلك بعض من يفضّل الصابئة من الفلاسفة والدول الجاهلية ـ جاهلية الترك والديلم والعرب والفرس وغيرهم ـ على المؤمنين بالله وكتابه ورسوله، وكما ذمّ المدّعين الإيمان بالكتب كلها وهم يتركون التحاكم إلى الكتاب والسنة، ويتحاكمون إلى بعض الطواغيت المعظمة من دون الله، كما يصيب ذلك كثيرا ممن يدعي الإسلام وينتحله في تحاكمهم إلى مقالات الصابئة الفلاسفة أو غيرهم، أو إلى سياسة بعض الملوك الخارجين عن شريعة الإسلام من ملوك الترك وغيرهم، وإذا قيل لهم: تعالوا إلى كتاب الله وسنة رسوله أعرضوا عن ذلك إعراضا، وإذا أصابتهم مصيبة في عقولهم ودينهم ودنياهم بالشبهات والشهوات أو في نفوسهم وأموالهم عقوبة على نفاقهم قالوا: إنما أردنا أن نحسن ونوفق بين (الدلائل الشرعية) و (القواطع العقلية) التي هي في الحقيقة ظنون وشبهات، أو (الذوقية) التي هي في الحقيقة أوهام وخيالات..." الفتاوى (١٢/٣٣٩ ـ ٣٤٠).

ـ وقال ابن القيم: " إن المعارضين للوحي بآرائهم خمس طوائف:

طائفة عارضته بعقولهم في الخبريات، وقدمت عليه العقل فقالوا لأصحاب الوحي: لنا العقل ولكم النقل. **وطائفة** عارضته بآرائهم وقياساتهم، فقالوا لأهل الحديث: لكم الحديث ولنا الرأي والقياس. **وطائفة** عارضته بحقائقهم وأذواقهم، وقالوا: لكم الشريعة ولنا الحقيقة. **وطائفة** عارضته بسياساتهم وتدبيرهم، فقالوا: =

نحس الأشياء بحقيقتها، أي: ندركها ونعرفها، ونريد التوفيق بين الدلائل التي يسمونها (العقليات)، وهي في الحقيقة: جهليات! وبين الدلائل النقلية المنقولة عن الرسول، أو نريد التوفيق بين الشريعة والفلسفة.

وكما يقوله كثير من المبتدعة، من المتنسكة والمتصوفة: إنما نريد الإعمال بالعمل الحسن، والتوفيق بين الشريعة وبين ما يدّعونه من الباطل، الذي يسمونه (حقائق) وهي جهل وضلال.

وكما يقوله كثير من المتملكة والمتأمّرة: إنما نريد الإحسان بالسياسة الحسنة، والتوفيق بينها وبين الشريعة، ونحو ذلك.

وكل من طلب أن يحكم في شيء من أمر الدين غير ما جاء به الرسول، ويظن أن ذلك حسن، وأن ذلك جمع بين ما جاء به الرسول وبين ما يخالفه، فله نصيب من ذلك، بل ما جاء به الرسول كاف كامل، يدخل فيه كل حق.

وإنما وقع التقصير من كثير من المنتسبين إليه، فلم يعلموا ما جاء به الرسول في كثير من الأمور الكلامية الاعتقادية، ولا في كثير من الأحوال

= أنتم أصحاب الشريعة ونحن أصحاب السياسة. **وطائفة** عارضته بالتأويل الباطن، فقالوا: أنتم أصحاب الظاهر ونحن أصحاب الباطن.
ثم إن كل طائفة من هذه الطوائف لا ضابط لما تأتي به من ذلك، بل ما تأتي به تبع لأهوائها، كما قال تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [القَصَص: ٥٠]. وقال: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [المائدة: ٤٩].
فما هو إلا الهوى أو الوحي، كما قال تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾.
فجعل النطق نوعين: نطقا عن الوحي، ونطقا عن الهوى، ثم إذا رد على كل من هؤلاء باطله رجع إلى طاغوته، وقال في العقل مالا يقتضيه النقل، وقال الآخر في الرأي والقياس مالا يجيزه الحديث، وقال الآخر في الذوق والحقيقة مالا تسوغه الشريعة، وقال الآخر في السياسة ما تمنع منه الشريعة، وقال الآخر في الباطن ما يكذبه الظاهر. فباطل هؤلاء كلهم لا ضابط له، بخلاف الوحي فإنه أمر مضبوط مطابق لما عليه الأمر في نفسه تلقّاه الصادق المصدوق من لدن حكيم عليم " الصواعق المرسلة (١٠٥١/٣ ـ ١٠٥٢). ينظر: مدارج السالكين (٦٩/٢ ـ ٧٠).

العبادية، ولا في كثير من الإمارة السياسية، أو نسبوا إلى شريعة الرسول، بظنهم وتقليدهم ما ليس منها، وأخرجوا عنها كثيرا مما هو منها.

فبسبب جهل هؤلاء وضلالهم وتفريطهم، وبسبب عدوان أولئك وجهلهم ونفاقهم، كثر النفاق، ودرس كثير من علم الرسالة.

بل إنما يكون البحث التام، والنظر القوي، والاجتهاد الكامل، فيما جاء به الرسول ـ ﷺ ـ، ليعلم ويعتقد، ويعمل به ظاهرا وباطنا، فيكون قد تلي حق تلاوته، وأن لا يهمل منه شيء.

وإن كان العبد عاجزا عن معرفة بعض ذلك، أو العمل به، فلا ينهى عما عجز عنه مما جاء به الرسول، بل حسبه أن يسقط عنه اللوم لعجزه، لكن عليه أن يفرح بقيام غيره به، ويرضى بذلك، ويود أن يكون قائما به، وأن لا يؤمن ببعضه ويترك بعضه، بل يؤمن بالكتاب كله، وأن يصان عن أن يدخل فيه ما ليس منه: من رواية أو رأي، أو يتبع ما ليس من عند الله، اعتقادا أو عملا، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا۟ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [البَقَرَة: ٤٢].

وهذه كانت طريقة السابقين الأولين، وهي طريقة التابعين لهم بإحسان إلى يوم القيامة، وأولهم السلف القديم من التابعين الأولين، ثم من بعدهم. ومن هؤلاء أئمة الدين المشهود لهم عند الأمة الوسط بالإمامة.

فعن أبي يوسف ـ رحمه الله تعالى ـ أنه قال لبشر المريسي[(١)]: العلم

---

(١) بشر بن غياث بن أبي كريمة العدوي، مولاهم البغدادي، المريسي، من موالي آل زيد بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ.قال الذهبي: نظر في الكلام، فغلب عليه، وانسلخ من الورع والتقوى، وجرد القول بخلق القرآن، ودعا إليه، حتى كان عين الجهمية في عصره وعالمهم، فمقته أهل العلم، وكفّره عدّة، ولم يدرك جهم بن صفوان، بل تلقّف مقالاته من أتباعه. السير (١٠/١٩٩ ـ ٢٠٢).
جاء في ترجمته من تعليقات طبعة الرسالة قولهم: " فقيه متكلم معتزلي"، وهذا ليس بسديد، بل هو من غالية المرجئة "الجهمية" ويسمى أتباعه بـ"المريسية"، وليس من المعتزلة، يقول ابن تيمية: " وبشر المريسي لم يكن من المعتزلة " الفتاوى (١٧/٢٩٩). =

بالكلام هو الجهل، والجهل بالكلام هو العلم، وإذا صار الرجل رأسا في الكلام قيل: زنديق، أو رمي بالزندقة[١]. أراد بالجهل به اعتقاد عدم صحته، فإن ذلك علم نافع، أو أراد به الإعراض عنه، أو ترك الالتفات إلى اعتباره، فإن ذلك يصون علم الرجل وعقله، فيكون علما بهذا الاعتبار. والله أعلم[٢].

وعنه أيضاً أنه قال: من طلب العلم بالكلام تزندق، ومن طلب المال بالكيمياء[٣] أفلس، ومن طلب غريب الحديث كذب[٤].

وقال الإمام الشافعي ـ رحمه الله تعالى ـ: حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال، ويطاف بهم في العشائر والقبائل، ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام[٥].

= وقال في موضع آخر: " كان من المرجئة، لم يكن من المعتزلة، بل كان من كبار الجهمية " المنهاج (٢/٦٠٤).
ولذلك ذكره جماعة ممن كتب في المقالات والفرق من المرجئة، كالأشعري في: مقالات الإسلاميين صـ ١٤٠ ـ ١٤١، وعبدالقاهر البغدادي في: الفرق بين الفرق صـ١٩٢ ـ ١٩٣.

(١) أخرجه الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد (٦١/٧).

(٢) السلف لا يعتبرون (الكلام) علما، وإنما يسمّونه جهلا وكلاما؛ إذ العِلم ما قام عليه الدليل، والكلام ليس كذلك. ومراد أبي يوسف بقوله: " والجهل بالكلام هو العلم " أي: أن يعتقد عدم صحته. وقد أطبق السلف على ذمه وذم من اشتغل به، يقول يونس بن عبدالأعلى: جئت الشافعي بعد ما كلم حفصا الفرد فقال: غبت عنا يا أبا موسى، لقد اطلعت من أهل الكلام على شيء والله ما توهمته قط، ولأن يبتلى المرء بكل ما نهى الله عنه ما خلا الشرك بالله خير له من أن يبتلى بالكلام ". وقال أيضاً: "ما تردى أحد بالكلام فأفلح ". ينظر: درء التعارض (٢٤٣/٧ ـ ٢٤٦).

(٣) المراد بها قلب المعادن الرديئة إلى نفيسة، وطُلّاب هذه الكيمياء أصحاب غش وخداع. الفتاوى (٣٧٠/٢٩ ـ ٣٧٤).

(٤) عزاه جماعة من أهل العلم إلى أبي يوسف القاضي، كما ذكر الشارح هنا، ومنهم: الذهبي في السير (٥٣٧/٨)، وتذكرة الحفاظ (٢٩٣/١). لكن جاء في كتاب " التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد" صـ٤٦١ لأبي بكر محمد بن عبدالغني البغدادي؛ أنه من كلام الشعبي.

(٥) ذكره البيهقي في مناقب الشافعي (٤٦٢/١)، والذهبي في السير (٢٩/١٠).

وقال أيضاً ـ رحمه الله تعالى ـ:

كل العلوم سوى القرآن مشغلة — إلا الحديث وإلا الفقه في الدين
العلم ما كان فيه قال حدثنا — وما سوى ذاك وسواس الشياطين[1]

وذكر الأصحاب[2] في الفتاوى: أنه لو أوصى لعلماء بلده، لا يدخل المتكلمون. وأوصى[3] إنسان أن يوقف من كتبه ما هو من كتب العلم، فأفتى السلف أن يباع ما فيها من كتب الكلام. ذكر ذلك بمعناه في (الفتاوى الظهيرية).

فكيف يرام الوصول إلى علم الأصول، بغير اتباع ما جاء به الرسول؟!

ولقد أحسن القائل[4]:

أيها المغتدي ليطلب علما — كل علم عبد لعلم الرسول
تطلب الفرع كي تصحح أصلا — كيف أغفلت علم أصل الأصول

---

(١) نُسبت هذه الأبيات للإمام الشافعي، كما في طبقات الشافعية للسبكي (١/٢٩٧)، والبداية والنهاية لابن كثير (١٠/٢٥٤).

(٢) المراد بهم: الأحناف.

ـ قال ابن تيمية: " والعلماء مختلفون في بيع الكتب التي فيها العلم بالرأي، هل يجوز.. على قولين " المنهاج (٦/٩٩).

وقد عقد ابن القيم في (الطرق الحكمية) فصلا تحدّث فيه عن تحريق الكتب التي فيها بدع وضلالات ومخالفة للسنة، ونقل كلام العلماء في ذلك، ثم قال: "والمقصود: أن هذه الكتب المشتملة على الكذب والبدعة يجب إتلافها وإعدامها، وهي أولى بذلك من إتلاف آلات اللهو والمعازف، وإتلاف آنية الخمر، فإن ضررها أعظم من ضرر هذه، ولا ضمان فيها، كما لا ضمان في كسر أواني الخمر وشق زقاقها..." الطرق الحكمية (٢/٧١٤). وقرر ذلك أيضاً في كتابه: زاد المعاد (٥/٧٦١). والقول بتحريم بيعها قال به جمهور الفقهاء من المذاهب الأربعة وغيرهم. ينظر: رسالة "أحكام الكتب في الفقه الإسلامي" د. ياسين مخدوم (١/١٨٢ ـ ١٨٦).

(٣) المثبت في مطبوعة الرسالة: (ولو أوصى). والأليق بالسياق ما أُثبت.

(٤) عبارة الشارح من قوله: " ولقد أحسن القائل..." إلى قوله في صـ١٧: " على أتم الوجوه "، جاءت بمعناها في: الفرقان بين الحق والبطلان صـ ٤٩٥ ـ ٤٩٧.

ونبينا - ﷺ - أوتي فواتح الكلم وخواتمه وجوامعه(١)، فبعث بالعلوم الكلية والعلوم الأولية والآخرية على أتم الوجوه. ولكن كلما ابتدع شخص بدعة اتسعوا في جوابها(٢)، فلذلك صار كلام المتأخرين(٣) كثيرا، قليل البركة، بخلاف كلام المتقدمين، فإنه قليل، كثير البركة، لا كما يقوله ضلال المتكلمين وجهلتهم: إن طريقة القوم أسلم، وإن طريقتنا أحكم وأعلم(٤)! ولا كما يقوله من لم يقدرهم قدرهم من المنتسبين إلى

---

(١) كما في البخاري (٢٩٧٧ - ٦٩٩٨ - ٧٠١٣ - ٧٢٧٣)، ومسلم (٥٢٣) من طرق عن أبي هريرة رضي الله عنه. وعند مسلم (٢٠٠١) حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه.

(٢) يقول الإمام عثمان بن سعيد الدارمي: " وقد كان من مضى من السلف يكرهون الخوض في هذا وما أشبهه، وقد كانوا رزقوا العافية منهم، وابتلينا بهم عند دروس الإسلام وذهاب العلماء، فلم نجد بدًّا من أن نردّ ما أتوا به من الباطل بالحق، وقد كان رسول الله يتخوّف ما أشبه هذا على أمته ويحذِّرها إياهم، ثم الصحابة بعده والتابعون مخافة أن يتكلموا في الله وفي القرآن بأهوائهم فيضلوا، ويتماروا به على جهل فيكفروا..." الرد على الجهمية ص٢٣.
ويقول ابن تيمية مبيّنا أهمية مناظرة أهل البدع والرد عليهم: " فكل من لم يناظر أهل الإلحاد والبدع مناظرة تقطع دابرهم، لم يكن أعطى الإسلام حقه، ولا وفّى بموجب العلم والإيمان، ولا حصل بكلامه شفاء الصدور وطمأنينة النفوس، ولا أفاد كلامه العلم واليقين " درء التعارض (١/٣٥٧).

(٣) عبارة الشارح من قوله: " فلذلك صار كلام المتأخرين كثيرا..." إلى قوله في ص١٨: "وقد جعل الله لكل شيء قدرا "، مأخوذة من مدارج السالكين (١/١٣٩).

(٤) بيّن ابن تيمية - رحمه الله تعالى - خطورة هذه المقالة، وما تؤول إليه من الطعن في سلف الأمة، حيث قال: "ومن هنا قال من قال من النفاة:(إن طريقة الخلف أعلم وأحكم وطريقة السلف أسلم)، لأنه ظن أن طريقة الخلف فيها معرفة النفي الذي هو عنده الحق، وفيها طلب التأويل لمعاني نصوص الإثبات فكان في هذه عندهم علم بمعقول، وتأويل لمنقول، ليس في الطريقة التي ظنها طريقة السلف، وكان فيه أيضاً ردّ على من يتمسك بمدلول النصوص، وهذا عنده من إحكام تلك الطريق.
ومذهب السلف عنده عدم النظر في فهم النصوص لتعارض الاحتمالات، وهذا عنده أسلم؛ لأنه إذا كان اللفظ يحتمل عدة معان فتفسيره ببعضها دون بعض فيه مخاطرة، وفي الإعراض عن ذلك سلامة من هذه المخاطرة.
فلو كان قد بُيِّن وتبيَّن لهذا وأمثاله أن طريقة السلف إنما هي إثبات ما دلت عليه النصوص من الصفات، وفَهْم ما دلت عليه، وتدبُّره وعقله، وإبطال طريقة النفاة، =

الفقه[1]: إنهم لم يتفرغوا لاستنباطه وضبط قواعده وأحكامه اشتغالا منهم بغيره! والمتأخرون تفرغوا لذلك، فهم أفقه!!

فكل هؤلاء محجوبون عن معرفة مقادير السلف، وعمق علومهم، وقلة تكلفهم، وكمال بصائرهم. وتالله ما امتاز عنهم المتأخرون إلا بالتكلف والاشتغال بالأطراف التي كانت همة القوم مراعاة أصولها، وضبط قواعدها، وشد معاقدها، وهممهم مشمرة إلى المطالب العالية في كل شيء. فالمتأخرون في شأن، والقوم في شأن آخر، وقد جعل الله لكل شيء قدرا.

= وبيان مخالفتها لصريح المعقول وصحيح المنقول، عَلِمَ أن طريقة السلف أعلم وأحكم وأسلم، وأهدى إلى الطريق الأقوم، وأنها تتضمن تصديق الرسول فيما أخبر به، وفهم ذلك ومعرفته وأن ذلك هو الذي يدل عليه صريح المعقول، ولا يناقض ذلك إلا ما هو باطل وكذب، وأن طريقة النفاة المنافية لما أخبر به الرسول طريقة باطلة شرعا وعقلا، وأن من جعل طريقة السلف عدم العلم بمعاني الآيات، وعدم إثبات ما تضمنته من الصفات، فقد قال غير الحق: إما عمدا، وإما خطأ، كما أن من قال على الرسول: إنه لم يبعث بإثبات الصفات، بل بعث بقول النفاة، كان مفتريا عليه..." درء التعارض (٣٧٨/٥ ـ ٣٧٩).

وقرر ابن تيمية أن هذه المقالة شعبة من الرفض، فقال أيضاً: " فيصفون إخوانهم بالفضيلة في العلم والبيان، والتحقيق والعرفان، والسلف بالنقص في ذلك والتقصير فيه، أو الخطأ والجهل، ولا شك أن هذا شعبة من الرفض " الفتاوى (١٥٧/٤). ينظر: التسعينية (٩٤١/٣).

ثم بيّن ما عليه الصحابة والسلف من الاهتداء والعلم والحكمة، حيث قال: "وأصحاب محمد كانوا أبرّ الخلق قلوبا وأعمقهم علما. ثم إن أكثر المتعمقين في العلم من المتأخرين يقترن بتعمقهم التكلف المذموم من المتكلمين والمتعبدين: وهو القول والعمل بلا علم، وطلب ما لا يدرك. وأصحاب محمد كانوا ـ مع أنهم أكمل الناس علما نافعا وعملا صالحا ـ أقل الناس تكلّفا، يصدر عن أحدهم الكلمة والكلمتان من الحكمة أو من المعارف، ما يهدي الله بها أمة، وهذا من منن الله على هذه الأمة. وتجد غيرهم يحشون الأوراق من التكلّفات والشطحات ما هو من أعظم الفضول المبتدعة، والآراء المخترعة، لم يكن لهم في ذلك سلف إلا رعونات النفوس المتلقاة ممن ساء قصده في الدين " الفتاوى (١٣٨/٤).

(١) ينظر: الفتاوى (٣٥٧/١٧)، درء التعارض (١٤/٢).

وقد شرح هذه العقيدة غير واحد من العلماء، ولكن رأيت بعض الشارحين قد أصغى إلى أهل الكلام المذموم، واستمد منهم، وتكلم بعباراتهم[(١)].

والسلف لم يكرهوا التكلم بالجوهر والجسم والعرض ونحو ذلك لمجرد كونه اصطلاحا جديدا على معان صحيحة، كالاصطلاح على ألفاظٍ لعلوم صحيحة، ولا كرهوا أيضاً الدلالة على الحق والمحاجة لأهل الباطل، بل كرهوه لاشتماله على أمور كاذبة مخالفة للحق، ومن ذلك مخالفتها للكتاب والسنة، ولهذا لا تجد عند أهلها من اليقين والمعرفة ما عند عوام المؤمنين، فضلا عن علمائهم.

ولاشتمال مقدماتهم على الحق والباطل[(٢)]، كثر المراء والجدال،

---

(١) قال عباس العزاوي: " وأعتقد أنه نقد شرح هذه العقيدة لـ(منكوبرس)؛ لأنه استعان بكتب الكلام على شرحها " تاريخ العقيدة الإسلامية صـ٢٩.

(٢) قرّر ابن تيمية هذا المعنى في مواضع عديدة من كتبه، ومنها قوله: " فالسلف والأئمة لم يكرهوا الكلام لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المولدة كلفظ (الجوهر) و (العرض) و (الجسم) وغير ذلك؛ بل لأن المعاني التي يعبرون عنها بهذه العبارات فيها من الباطل المذموم في الأدلة والأحكام ما يجب النهي عنه؛ لاشتمال هذه الألفاظ على معان مجملة في النفي والإثبات..." الفتاوى (٣/٣٠٧).

وقال أيضاً: " و السلف لم يذموا جنس الكلام، فإن كل آدمي يتكلم، ولا ذموا الاستدلال والنظر والجدل الذي أمر الله به رسوله، والاستدلال بما بينه الله ورسوله، بل ولا ذموا كلاما هو حق؛ بل ذموا الكلام الباطل، وهو المخالف للكتاب والسنة، وهو المخالف للعقل أيضاً وهو الباطل. فالكلام الذي ذمه السلف هو الكلام الباطل، وهو المخالف للشرع والعقل " الفتاوى (١٣/١٤٧).

وقال أيضاً: " وقد ظن طائفة من الناس أن ذم السلف والأئمة للكلام وأهل الكلام، كقول أبي يوسف: من طلب العلم بالكلام تزندق. وقول الشافعي: حكمي في أهل الكلام: أن يضربوا بالجريد والنعال ويطاف بهم في القبائل والعشائر ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام. وقوله: لقد اطلعت من أهل الكلام علي شيء ما كنت أظنه، ولأن يبتلي العبد بكل ذنب ما خلا الإشراك بالله خير له من أن يبتلى بالكلام. وقول الإمام أحمد: ما ارتدى أحد بالكلام فأفلح، وقلّ أحد نظر في الكلام إلا كان في قلبه غل على أهل الإسلام. وأمثال هذه الأقوال المعروفة =

وانتشر القيل والقال، وتولد لهم عنها من الأقوال المخالفة للشرع الصحيح والعقل الصريح ما يضيق عنه المجال. وسيأتي لذلك الكلام زيادة بيان عند قوله: "فمن رام علم ما حظر عنه علمه ...".

وقد أحببت أن أشرحها سالكا طريق السلف في عباراتهم، وأنسج على منوالهم، متطفلا عليهم، لعلي أن أنظم في سلكهم، وأدخل في عدادهم، وأحشر في زمرتهم ﴿مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَۚ وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقًا﴾ [النِّساء: ٦٩].

ولما رأيت النفوس مائلة إلى الاختصار، آثرته على التطويل والإسهاب ﴿وَمَا تَوْفِيقِيٓ إِلَّا بِٱللَّهِۚ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [هُود: ٨٨] وهو حسبنا ونعم الوكيل.

❑ **قوله: (نقول في توحيد الله معتقدين بتوفيق الله: إن الله واحد لا شريك له).**

ش: اعلم أن التوحيد أول دعوة الرسل[1]، وأول منازل الطريق، وأول مقام يقوم فيه السالك إلى الله ﷻ. قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ

= عن الأئمة، ظن بعض الناس أنهم إنما ذموا الكلام لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المحدثة، كلفظ الجوهر والجسم والعرض، وقالوا: إن مثل هذا لا يقتضي الذم، كما لو أحدث الناس آنية يحتاجون إليها، أو سلاحا يحتاجون إليه لمقاتلة العدو وقد ذكر هذا صاحب (الإحياء) وغيره.

وليس الأمر كذلك، بل ذمهم للكلام لفساد معناه أعظم من ذمهم لحدوث ألفاظه، فذموه لاشتماله على معان باطلة مخالفة للكتاب والسنة، ومخالفته للعقل الصريح، ولكن علامة بطلانها مخالفتها للكتاب والسنة، وكل ما خالف الكتاب والسن فهو باطل قطعا. ثم من الناس من قد يعلم بطلانه بعقله ومنهم من لا يعلم ذلك " درء التعارض (١/٢٣٢ ـ ٢٣٣).

وقال أيضاً: " السلف لم يذموا التكلم بأسماء مفردة: كالجوهر والجسم والعرض، فإن الاسم المفرد ليس بكلام، ولا يتكلم به أحد، وإنما ذموا الكلام المؤلف الدال على معان، والذين كانوا يتكلمون بهذه الأسماء، كان كلامهم متضمنا لأمور فيها افتراء على الله ورسوله: إما إثبات ما نفاه الله، وإما نفي ما أثبته الله، ومتضمنة لمعان باطلة هي كذب وباطل في نفس الأمر " درء التعارض (١٧٦/٧).

(١) عبارة الشارح من قوله: " اعلم أن التوحيد أول دعوة الرسل... " إلى صـ٢١ عند قوله في الحديث: " وأن محمدا رسول الله " مأخوذة من مدارج السالكين (٤٤٣/٣).

قَوْمِهِۦ فَقَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾ [الأعراف: ٥٩]. وقال هود عليه السلام لقومه: ﴿ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾ [الأعراف: ٦٥]. وقال صالح عليه السلام لقومه: ﴿ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ﴾ [الأعراف: ٧٣]. وقال شعيب عليه السلام لقومه: ﴿ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ﴾ [الأعراف: ٨٥]. وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [النّحل: ٣٦]. وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ﴿٢٥﴾﴾ [الأنبياء: ٢٥].

وقال ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله»[(١)].

ولهذا كان الصحيح أن أول واجب يجب على المكلف شهادة أن لا إله إلا الله، لا النظر، ولا القصد إلى النظر، ولا الشك، كما هي أقوالٌ لأرباب الكلام المذموم. بل أئمة السلف كلهم متفقون على أن أول ما يؤمر به العبد الشهادتان، ومتفقون على أن من فعل ذلك قبل البلوغ لم يؤمر بتجديد ذلك عقيب بلوغه، بل يؤمر بالطهارة والصلاة إذا بلغ أو ميّز عند من يرى ذلك، ولم يوجب أحد منهم على وليه أن يخاطبه حينئذ بتجديد الشهادتين، وإن كان الإقرار بالشهادتين واجبا باتفاق المسلمين، ووجوبه يسبق وجوب الصلاة، لكن هو أدى هذا الواجب قبل ذلك[(٢)].

---

(١) أخرجه البخاري (٢٥)، ومسلم (٢٢) من حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنهما. وله في الصحيحين طرق أخرى من حديث أبي هريرة، وعبدالله بن مسعود، وأنس بن مالك رضي الله عنهم.

(٢) جاء بسط هذه المسألة في مواضع عديدة من كتب ابن تيمية، فقال ـ رحمه الله تعالى ـ: "السلف والأئمة متفقون على أن أول ما يؤمر به العباد الشهادتان، ومتفقون على أن من فعل ذلك قبل البلوغ لم يؤمر بتجديد ذلك عقب البلوغ " درء التعارض (٨/١١).
ـ وقال أيضاً: " واتفق المسلمون على أن الصبي إذا بلغ مسلما، لم يجب عليه عقب بلوغه تجديد الشهادتين " درء التعارض (٨/٨).
ـ وقال أيضاً ردّا على من قال بأن أول واجب النظر: " والقرآن العزيز ليس فيه أن النظر أول الواجبات، ولا فيه إيجاب النظر على كل أحد، وإنما فيه الأمر بالنظر لبعض الناس، وهذا موافق لقول من يقول: إنه واجب على من لم يحصل له الإيمان إلا به، بل هو واجب على كل من لا يؤدي واجبا إلا به. وهذا أصح الأقوال " درء التعارض (٨/٨). =

. . . .

= ـ وقال أيضاً: " وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها وجمهور العلماء من المتكلمين وغيرهم على خطأ هؤلاء في إيجابهم هذا النظر المعين، وفي دعواهم أن المعرفة موقوفة عليه. إذ قد علم بالاضطرار من دين الرسول ﷺ أنه لم يوجب هذا على الأمة، ولا أمرهم به، بل ولا سلكه هو ولا أحد من سلف الأمة في تحصيل هذه المعرفة " الفتاوى (١٦/٣٣٠).

ـ وقال أيضاً: " ثم القول بأن أول الواجبات هو المعرفة أو النظر، لا يمشي على قول من يقول: لا واجب إلا بالشرع، كما هو قول الأشعرية وكثير من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم. فإنه على هذا التقدير لا وجوب إلا بعد البلوغ على المشهور، وعلى قول من يوجب الصلاة على ابن عشر سنين أوسبع، لا وجوب على من لم يبلغ ذلك. وإذا بلغ هذا السن فإنما يخاطبه الشرع بالشهادتين، وإن كان لم يتكلم بهما، وإن كان تكلم بهما خاطبه بالصلاة.."درء التعارض (٨/١٢ ـ ١٣).

ـ وقال أيضاً: " ولهذا قال الأئمة كالشافعي وأحمد وغيرهما: يجب على كافل الصبي أن يأمره بالطهارة والصلاة لسبع. ولم يوجب أحد منهم على وليه أن يخاطبه حينئذ بتجديد شهادتين، ولا نظر ولا استدلال، ونحو ذلك. ولا يؤمر بذلك بعد البلوغ، وإن كان الإقرار بالشهادتين واجبا باتفاق المسلمين، ووجوب ذلك، يسبق وجوب الصلاة. لكن هو قد أدّى هذا الواجب قبل ذلك: إمّا بلفظه وإمّا بمعناه. فإن نفس الإسلام والدخول فيه التزام لذلك " درء التعارض (٨/١٣).

وقد نقل ابن تيمية عن الجويني في كتابه (الإرشاد) وغيره، قولهم: " أول ما يجب على العاقل البالغ، باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعا، القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدث العالم " ثم عقب عليه ابن تيمية بقوله: " هو في الأصل من كلام المعتزلة، وهو كلام مخالف لما أجمع عليه أئمة الدين، ولما تواتر عن سيد المرسلين، بل لما علم بالاضطرار من دينه " درء التعارض (٨/٩ ـ ١٠).

ـ ولمّا تحدّث ابن تيمية عن تنازع الناس في أصل المعرفة بالله وكيف تحصل، وأن من الناس من قال بأنها تحصل ضرورة في قلب العبد، ومنهم من قال بأنها لا تحصل إلا بالنظر، ومنهم من قال تحصل بهذا تارة وهذا تارة، قال مبيّنا قول من قال بأنها لا تحصل إلا بالنظر: " فذهب كثير من أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية، ومن وافقهم من الطوائف، من أصحاب أحمد ومالك والشافعي وأبي حنيفة وغيرهم، إلى أنها لا تحصل إلا بالنظر، وهؤلاء يقولون في أول واجب على العبد: هل هو النظر والاستدلال المؤدي إلى معرفة الله أو المعرفة؟ وقد تنازعوا في ذلك على قولين، ذكرهما هؤلاء الطوائف من أصحاب أحمد وغيرهم.

والنزاع لفظي، فإن النظر واجب وجوب الوسيلة، من باب ما لا يتم الوجب إلا به، =

....

= والمعرفة واجبة وجوب المقاصد. فأول واجب وجوب الوسائل هو النظر، وأول واجب وجوب المقاصد هو المعرفة. ومن هؤلاء من يقول: أول واجب هو القصد إلى النظر. وهو أيضاً نزاع لفظي، فإن العمل الاختياري مطلقا مشروط بالإرادة " درء التعارض (٣٥٢/٧ ـ ٣٥٣).

ـ أما القول بوجوب الشك فقد قال به أبو هاشم الجبائي وطائفة معه، قال ابن تيمية: "وقد أوجب أبو هاشم وطائفة معه الشك، وجعلوه أول الواجبات. ومن لم يوجبه من الموافقين على أصل القول، قال: إنه لابد من حصوله، وإن لم يؤمر به. وهذا بناء على أصلين: أحدهما: أن أول الواجبات النظر المفضي إلى العلم. والثاني: أن النظر يضاد العلم، فإن الناظر طالب للعلم، فلا يكون في حال النظر عالما. وكلا الأصلين باطل..." درء التعارض (٤١٩/٧). وقد بيّن ابن تيمية النزاع بين أصحاب الأشعري في النظر في قواعد الدين، هل هو من فروض الأعيان، أو من فروض الكفايات؟ فقال ـ رحمه الله تعالى ـ: "وقد تنازع أصحابه وغيرهم في النظر في قواعد الدين: هل هو من فروض الأعيان، أو من فروض الكفايات؟ والذين لا يجعلونه فرضا على الأعيان، منهم من يقول: الواجب هو الاعتقاد الجازم. ومنهم من يقول: بل الواجب العلم، وهو يحصل بدونه. كما ذكر ذلك غير واحد من النظار من أصحاب الأشعرية وغيرهم، كالرازي والآمدي وغيرهما.

والذين يجعلونه فرضا على الأعيان، متنازعون: هل يصح الإيمان بدونه وتاركه آثم، أم لا يصح؟ على قولين.

ولا ريب أن المؤمنين على عهد رسول الله ـ ﷺ ـ، والصحابة والتابعين، لم يكونوا يؤمرون بالنظر الذي ذكره أهل الكلام المحدث، كطريق الأعراض والأجسام..." درء التعارض (٤٠٨/٧).

وقد أعطى ابن تيمية كلاما شافيا فيما يتعلّق بأول الواجبات الشرعية والعقليّة، فقال ـ رحمه الله تعالى ـ: "وأول الواجبات الشرعية يختلف باختلاف أحوال الناس، فقد يجب على هذا ابتداء ما لا يجب على هذا ابتداء، فيخاطب الكافر عند بلوغه بالشهادتين، وذلك أول الواجبات الشرعية التي يؤمر بها. وأما المسلم فيخاطب بالطهارة إذا لم يكن متطهرا، وبالصلاة وغير ذلك من الواجبات الشرعية التي لم يفعلها.

وفي الجملة فينبغي أن يعلم أن ترتيب الواجبات في الشرع واحدا بعد واحد، ليس هو أمرا يستوي فيه جميع الناس، بل هم متنوعون في ذلك، فكما أنه قد يجب على هذا ما لا يجب على هذا، فكذلك قد يؤمر هذا ابتداء بما لا يؤمر به هذا. فكما أن الزكاة يؤمر بها بعض الناس دون بعض، وكلهم يؤمر بالصلاة، فهم مختلفون فيما يؤمرون به ابتداء من واجبات الصلاة، فمن كان يحسن الوضوء وقراءة الفاتحة، ونحو ذلك من واجباتها، =

وهنا مسائل تكلم فيها الفقهاء: فمن صلى ولم يتكلم بالشهادتين، أو أتى بغير ذلك من خصائص الإسلام، ولم يتكلم بهما: هل يصير مسلما أم لا؟ والصحيح: أنه يصير مسلما بكل ما هو من خصائص الإسلام[١].

فالتوحيد أول ما يدخل في الإسلام، وآخر ما يخرج به من الدنيا، كما قال النبي ـ ﷺ ـ: «من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة»[٢]. فهو أول واجب وآخر واجب.

فالتوحيد أول الأمر وآخره، أعني توحيد الإلهية.

فإن التوحيد يتضمن ثلاثة أنواع:

أحدها: الكلام في الصفات.

والثاني: توحيد الربوبية، وبيان أن الله وحده خالق كل شيء.

والثالث: توحيد الإلهية، وهو استحقاقه سبحانه وتعالى أن يعبد وحده لا شريك له.

أما الأول: فإن نفاة الصفات أدخلوا نفي الصفات في مسمى

= أمر بفعل ذلك، ومن لم يحسن ذلك أمر بتعلمه ابتداء، ولا يكون أول ما يؤمر به هذا من أمور الصلاة، هو أول ما يؤمر به هذا.
وهكذا الواجبات العقلية ـ إذا قيل بالوجوب العقلي ـ يتنوع الناس في ترتيبها، فهذا يؤمر بقضاء ما عليه من الديون، وهذا يؤمر برد ما عنده من الودائع، وهذا يؤمر بالعدل في حكمه والصدق في شهادته، وأمثال ذلك. وكما أنهم متنوعون في ترتيب الوجوب فهم متنوعون في ترتيب الحصول علما وعملا " درء التعارض (١٦/٨ ـ ١٧).

(١) عبارة الشارح هذه منقولة بنصها من درء التعارض (١٤/٨). وينظر: الاستقامة (١٤٢/١)، نقض المنطق صـ٧٤، الفتاوى (٣٣٠/١٦).

(٢) أخرجه بنحوه: أحمد (٢٢٠٣٤، ٢٢١٢٧)، وأبو داود (٣١١٦)، والحاكم (٥٠٣/١، ٦٧٨)، والبيهقي في الشعب (٩٤، ٩٢٣٤)، والطبراني في الكبير (١١٢/٢٠)، والدعاء (١٤٧١)، والبزار (٢٦٢٦) كلهم من حديث معاذ بن جبل ﵁. وذكره الكتاني في نظم المتناثر من الحديث المتواتر صـ١١٦. والحديث حسّنه الألباني في إرواء الغليل (١٤٩/٣)، وصححه في صحيح الجامع (٦٤٧٩).

التوحيد، كالجهم بن صفوان[١] ومن وافقه، فإنهم قالوا: إثبات الصفات يستلزم تعدد الواجب[٢]! وهذا القول معلوم الفساد بالضرورة، فإن إثبات ذات مجردة عن جميع الصفات لا يتصور لها وجود في الخارج، وإنما الذهن قد يفرض المحال ويتخيله، وهذا غاية التعطيل[٣].

وهذا القول قد أفضى بقوم إلى القول بالحلول أو الاتحاد[٤]، وهو

---

(١) الجهم بن صفوان السمرقندي، أخذ مقالة التعطيل عن الجعد بن درهم، فنسبت إليه مقالة الجهمية، وقال بأن الإيمان هو المعرفة فقط، وقال بخلق القرآن، وهو من غلاة الجبرية، وأنكر أن يكون الله تعالى خلق شيئاً لحكمة، وقال بفناء الجنة والنار، إلى غير ذلك من ضلالاته. ينظر: الفتاوى (٥/٢٠، ٨/١٥٤، ٥٢١، ١٢/٤٢٠، ١٧/١٧٧).

(٢) المراد بالواجب: واجب الوجود، وهو الله سبحانه وتعالى.
ومن تلبيس المعتزلة دعواهم أن إثبات الصفات يستلزم تعدد الآلهة، وهذه مغالطة بيّنة؛ فإن صفات الله القديمة قائمة بذات الله تعالى، وهو سبحانه قديم بصفاته القديمة، وهذه الصفات القديمة ليست ندّا للموصوف ولا تكون إلها. ينظر: الصفدية (٢/٢٢٨)، درء التعارض (٥/٤٦)، شرح الأصبهانية ص٧٦.

(٣) بيّن ابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ " أن الحلول أغلب على عبّاد الجهمية وصوفيتهم وعامتهم، والنفي والتعطيل أغلب على نظارهم ومتكلميهم، كما قيل: متكلمة الجهمية لا يعبدون شيئا، ومتصوفة الجهمية يعبدون كل شيء. وذلك لأن العبادة تتضمن الطلب والقصد والإرادة والمحبة، وهذا لا يتعلق بمعدوم، فإن القلب يطلب موجودا، فإذا لم يطلب ما فوق العالم: طلب ما هو فيه. وأما الكلام والعلم والنظر: فيتعلق بموجود ومعدوم، فإذا كان أهل الكلام والنظر يصفون الرب بصفات السلب والنفي ـ التي لا يوصف بها إلا المعدوم ـ لم يكن مجرد العلم والكلام ينافي عدم المعبود المذكور، بخلاف القصد والإرادة والعبادة فإنه ينافي عدم المعبود. ولهذا تجد الواحد من هؤلاء ـ عند نظره وبحثه ـ يميل إلى النفي وعند عبادته وتصوفه يميل إلى الحلول.." الفتاوى (٢/٢٩٨).

(٤) تحدث ابن تيمية عن الفرق بين الاتحاد والحلول العيني، والاتحاد النوعي الذاتي. فالحلول كحلول الماء في الإناء، والاتحاد امتزاج واختلاط كاختلاط اللبن بالماء.
وبيّن ـ رحمه الله تعالى ـ حقيقة مذهب الاتحاديين، وأقسام الاتحاد والحلول، فقال: "وإنما كان الكفر الحلول العام أو الاتحاد أو الحلول الخاص؛ وذلك أن القسمة رباعية، لأن من جعل الرب هو العبد حقيقة؛ فإما أن يقول بحلوله فيه؛ أو اتحاده به، وعلى التقديرين: فإما أن يجعل ذلك مختصا ببعض الخلق كالمسيح، أو يجعله عاما لجميع الخلق. فهذه أربعة أقسام: =

أقبح من كفر النصارى؛ فإن النصارى خصوه بالمسيح، وهؤلاء عموا جميع المخلوقات.

ومن فروع هذا التوحيد(١): أن فرعون وقومه كاملو الإيمان، عارفون بالله على الحقيقة!

= **الأول**: هو الحلول الخاص، وهو قول النسطورية من النصارى ونحوهم، ممن يقول: إن اللاهوت حلّ في الناسوت وتدرع به، كحلول الماء في الإناء. وهؤلاء حققوا كفر النصارى؛ بسبب مخالطتهم للمسلمين، وكان أولهم في زمن المأمون؛ وهذا قول من وافق هؤلاء النصارى من غالية هذه الأمة كغالية الرافضة الذين يقولون: إنه حلّ بعلي بن أبي طالب وأئمة أهل بيته، وغالية النساك الذين يقولون بالحلول في الأولياء، ومن يعتقدون فيه الولاية أو في بعضهم: كالحلاج ويونس والحاكم ونحو هؤلاء. **والثاني**: هو الاتحاد الخاص، وهو قول يعقوبية النصارى، وهم أخبث قولا.. يقولون: إن اللاهوت والناسوت اختلطا وامتزجا كاختلاط اللبن بالماء، وهو قول من وافق هؤلاء من غالية المنتسبين إلى الإسلام. **والثالث**: هو الحلول العام، وهو القول الذي ذكره أئمة أهل السنة والحديث عن طائفة من الجهمية المتقدمين، وهو قول غالب متعبدة الجهمية؛ الذين يقولون: إن الله بذاته في كل مكان؛ ويتمسكون بمتشابه من القرآن كقوله: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٣] وقوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ [الحديد: ٤] والرد على هؤلاء كثير مشهور في كلام أئمة السنة وأهل المعرفة وعلماء الحديث. **والرابع**: الاتحاد العام، وهو قول هؤلاء الملاحدة الذين يزعمون أنه عين وجود الكائنات، وهؤلاء أكفر من اليهود والنصارى من وجهين: من جهة أن أولئك قالوا إن الرب يتحد بعبده الذي قربه واصطفاه بعد أن لم يكونا متحدين، وهؤلاء يقولون: ما زال الرب هو العبد وغيره من المخلوقات ليس هو غيره. والثاني: من جهة أن أولئك خصوا ذلك بمن عظموه كالمسيح، وهؤلاء جعلوا ذلك ساريا في الكلاب والخنازير والأقذار والأوساخ.. " الفتاوى (١٧١/٢ ـ ١٧٢). انظر: الفتاوى (٣٩١/٢)، (٤٦٢/٢)، الجواب الصحيح (١٨٠/٢).

وبيّن ـ رحمه الله تعالى ـ منشأ ضلال هؤلاء الملاحدة، فقال: "ومنشأ ضلال هؤلاء كلهم، أنهم يأخذون القدر المشترك بين الأعيان، وهو الجنس اللغوي فيجدونه واحدا في الذهن، فيظنون أن ذلك هو وحدة عينية، ولا يميزون بين الواحد بالجنس والواحد بالعين، وأن الجنس العام المشترك لا وجود له في الخارج، وإنما يوجد في الأعيان المتميزة " درء التعارض (١٢٠/٤).

(١) عبارة الشارح من قوله: "ومن فروع هذا التوحيد..." إلى قوله في صـ٢٧: "تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا "، مأخوذة من مدارج السالكين (٤٤٨/٣).

ومن فروعه: أن عُبَّاد الأصنام على الحق والصواب، وأنهم إنما عبدوا الله لا غيره!

ومن فروعه: أنه لا فرق في التحريم والتحليل بين الأم والأخت والأجنبية، ولا فرق بين الماء والخمر، والزنى والنكاح، الكل من عين واحدة، لا بل هو العين الواحدة.

ومن فروعه: أن الأنبياء ضيقوا على الناس. تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا.

وأما الثاني: وهو توحيد الربوبية[(١)]، كالإقرار بأنه خالق كل شيء، وأنه ليس للعالم صانعان متكافئان في الصفات والأفعال، وهذا التوحيد حق لا ريب فيه، وهو الغاية عند كثير من أهل النظر والكلام وطائفة من الصوفية[(٢)].

وهذا التوحيد لم يذهب إلى نقيضه طائفة معروفة من بني آدم[(٣)]، بل

---

(١) عبارة الشارح من قوله: "وأما الثاني: وهو توحيد الربوبية..." إلى قوله: "لم يذهب إلى نقيضه طائفة معروفة من بني آدم"، مأخوذة من شرح الأصبهانية ص١١٦.

(٢) وكذا قرر ابن تيمية أن المتكلمين والصوفية قد اشتغلوا بتقرير توحيد الربوبية وجعلوه هو الغاية، وتركوا الاشتغال بتقرير توحيد الألوهية الذي هو الغاية من بعثة الرسل، وغالب الشرك إنما وقع فيه، ومن ذلك قوله: "لكن المتكلمون إنما انتصبوا لإقامة المقاييس العقلية على توحيد الربوبية، وهذا مما لم ينازع في أصله أحد من بني آدم، وإنما نازعوا في بعض تفاصيله كنزاع المجوس والثنوية والطبيعية والقدرية وأمثالهم من ضلال المتفلسفة والمعتزلة ومن يدخل فيهم، وأما توحيد الإلهية فهو الشرك العام الغالب..." الفتاوى (٢/٣٧ ـ ٣٨).

وقال أيضاً: "وليس المراد بالتوحيد مجرد توحيد الربوبية، وهو اعتقاد أن الله وحده خلق العالم، كما يظن ذلك من يظنه من أهل الكلام والتصوف، ويظن هؤلاء أنهم إذا أثبتوا ذلك بالدليل فقد أثبتوا غاية التوحيد. ويظن هؤلاء أنهم إذا شهدوا هذا وفنوا فيه فقد فنوا في غاية التوحيد" درء التعارض (١/٢٢٥). ينظر: التسعينية (٣/٧٨٠ ـ ٧٩٦)، والتدمرية ص١٧٩ ـ ١٨٧.

(٣) تحدّث ابن تيمية عن إقرار عامة الناس بتوحيد الربوبية في مواضع عديدة من كتبه، ومن ذلك قوله: "ومعلوم أن أحدا من الخلق لم يزعم أن الأنبياء والأحبار والرهبان =

القلوب مفطورة على الإقرار به أعظم من كونها مفطورة على الإقرار بغيره من الموجودات، كما قالت الرسل ـ عليهم السلام ـ فيما حكى الله عنهم: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُم﴾ [إبراهيم: ١٠][1].

= والمسيح ابن مريم شاركوا الله في خلق السموات والأرض، بل ولا زعم أحد من الناس أن العالم له صانعان متكافئان في الصفات والأفعال، بل ولا أثبت أحد من بني آدم إلها مساويا لله في جميع صفاته، بل عامة المشركين بالله مقرون بأنه ليس شريكه مثله، بل عامتهم يقرون أن الشريك مملوك له سواء كان ملكا أو نبيا أو كوكبا أو صنما... ـ إلى أن قال ـ: وقد أخبر سبحانه عن المشركين من إقرارهم بأن الله خالق المخلوقات ما بيّنه في كتابه، فقال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلْ أَفَرَأَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [الزُّمَر: ٣٨] وقال تعالى: ﴿قُل لِّمَنِ الْأَرْضُ وَمَن فِيهَا إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٨٥﴾﴾..." التدمرية صـ١٧٦ ـ ١٧٩. ينظر: درء التعارض (٢٢٦/١)، (٣٤٤/٩)، التسعينية (٧٩٩/٤)، المنهاج (٢٧٠/٢)، الجواب الصحيح (١٠١/٢).

ونبّه ابن تيمية إلى أن الإقرار بالصانع وإن كان فطريا وضروريّا، إلا أنه قد يعرض لبعض الناس ما يناقض هذا الإقرار..، فيحتاج إلى نظر واستدلال يحصل به الإقرار والمعرفة، ومن ذلك قوله: "الإقرار والاعتراف بالخالق فطري ضروري في نفوس الناس، وإن كان بعض الناس قد يحصل له ما يفسد فطرته، حتى يحتاج إلى نظر تحصل له به المعرفة. وهذا قول جمهور الناس، وعليه حذاق النظار: أن المعرفة تارة تحصل بالضرورة، وتارة بالنظر، كما اعترف بذلك غير واحد من أئمة المتكلمين" الفتاوى (٣٢٨/١٦).

وقال أيضاً: "القرآن جاء بأكمل الطرق في ذلك، وتكلمنا على قول من قال: إن الإقرار بالصانع فطري ضروري، ومن قال: إنه نظري استدلالي، ومن قال: إنه تارة يكون فطريا ضروريا، وتارة يكون نظريا استدلاليا، وذكرنا ما يذكر في ذلك من المقدمات التي لا يحتاج إليها في أصل الاستدلال، وإنما يحتاج إليها من عرضت له الشبهة التي يحتاج إلى إزالتها، فتكون الحاجة إلى تلك المقدمة عارضة بحسب حال بعض الناس، ليست لازمة لكل من عرف الصانع أو استدل على وجوده، فهي من عوارض طريق المعرفة لا من لوازم طريق المعرفة" الصفدية (٢٣١/٢). ينظر: درء التعارض (٤٠٤/٧ ـ ٤٠٥)، المنهاج (٢٩٥/٣)، المجموعة العليّة (١٩١/٢ فصل في أن التوحيد أصل كل خير).

(١) بيّن ابن تيمية أن الاستفهام في الآية استفهام إنكار يدل على النفي، فقال: "وهذا استفهام إنكار، بمعنى النفي والإنكار على من لم يقر بهذا النفي، والمعنى: ما في الله شك، =

وأشهر من عُرف تجاهله[١] وتظاهره بإنكار الصانع: فرعون[٢]، وقد كان مستيقنا به في الباطن، كما قال موسى: ﴿لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ بَصَآئِرَ﴾ [الإسراء: ١٠٢]. وقال تعالى عنه وعن قومه: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤]. ولهذا قال: وما رب العالمين؟ على وجه الإنكار له تجاهل العارف، قال له موسى: ﴿رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ﴿٢٤﴾ قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُۥٓ أَلَا تَسْتَمِعُونَ ﴿٢٥﴾ قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٢٦﴾ قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِىٓ أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ ﴿٢٧﴾ قَالَ رَبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الشعراء: ٢٤ ـ ٢٨][٣].

وقد زعم طائفة أن فرعون سأل موسى مستفهما عن الماهية، وأن المسؤول عنه لما لم تكن له ماهية، عجز موسى عن الجواب! وهذا غلط. وإنما هذا استفهام إنكار وجحد، كما دل سائر آيات القرآن على أن فرعون كان جاحدا لله، نافيا له، لم يكن مثبتا له طالبا للعلم بماهيته. فلهذا بيَّن لهم موسى أنه معروف، وأن آياته ودلائل ربوبيته أظهر وأشهر

= وأنتم تعلمون أنه ليس في الله شك، ولكن تجحدون انتفاء الشك جحودا تستحقون أن ينكر عليكم هذا الجحد، فدل ذلك على أنه ليس في الله شك عند الخلق المخاطبين، وهذا يبين أنهم مفطورون على الإقرار.." درء التعارض (٨/٤٤١).

(١) عبارة الشارح من قوله: "وأشهر من عرف تجاهله... " إلى قوله في ص٣٠: "أعظم من معرفة كل معروف " مأخوذة من درء التعارض (٨/٣٨ ـ ٣٩).

(٢) الاتحادية يعظمون فرعون، بل صرحوا بذلك، وجحود صفات الله تعالى مستلزم لجحود ذاته، ولهذا وافقوا فرعون في تكذيبه لموسى بأن ربه فوق السماوات. ينظر: الفتاوى (١٢/١٧٤، ٣٥١).

(٣) قال ابن تيمية: "فلما سأل جحدا، أجابه موسى بأنه أعرف من أن ينكر وأظهر من أن يشك فيه ويرتاب. فقال ﴿رَبِّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ﴿٧﴾﴾ [الدخان: ٧]. ولم يقل: (موقنين بكذا وكذا) بل أطلق، فأي يقين كان لكم بشيء من الأشياء فأول اليقين اليقين بهذا الرب، كما قالت الرسل لقومهم ﴿أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ﴾ [إبراهيم: ١٠]. وإن قلتم: لا يقين لنا بشيء من الأشياء بل سلبنا كل علم، فهذه دعوى السفسطة العامة، ومدعيها كاذب ظاهر الكذب. فإن العلوم من لوازم كل إنسان، فكل إنسان عاقل لا بد له من علم " الفتاوى (١٦/٣٣٥).

من أن يسأل عنه بما هو؟ بل هو سبحانه أعرف وأظهر وأبين من أن يجهل، بل معرفته مستقرة في الفطر أعظم من معرفة كل معروف[(١)].

---

(١) وهذا المعنى قرره ابن تيمية في مواضع عديدة من كتبه، ومنها قوله متحدثا عن المعطلة بأقسامهم من طبائعيين وغيرهم: "... وهذا هو التعطيل الذي كان يعتقده فرعون، حيث أنكر رب العالمين، وقال لموسى على سبيل الإنكار: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشُّعَرَاء: ٢٣] فاستفهمه استفهام إنكار، لا استفهام استعلام، كما يظنه من يزعم أنه سأل موسى عن الماهية، والمسئول عنه ليس له ماهية، فعدل موسى عن ذكر الماهية، فإن هذا قول باطل، وإنما كان استفهام فرعون استفهام إنكار وجحود، ولهذا أجابه موسى بما يقيم الحجة عليه، ويبين أن الرب معروف معلوم لا سبيل إلى إنكاره وجحده، وكان فرعون مقرا به في الباطن، وإن جحده في الظاهر، كما قال تعالى: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾ [النَّمل: ١٤]، وقال تعالى عن موسى في خطابه لفرعون: ﴿لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ بَصَآئِرَ وَإِنِّى لَأَظُنُّكَ يَٰفِرْعَوْنُ مَثْبُورًا﴾ [الإسراء: ١٠٢]..." الصفدية (٢٤٢/١).

وقال أيضاً: "وكان فرعون في الباطن عارفا بوجود الصانع، وإنما استكبر كإبليس، وأنكر وجوده، ولهذا قال له موسى: ﴿لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ بَصَآئِرَ﴾ [الإسرَاء: ١٠٢] فلما أنكر الصانع وكانت له آلهة يعبدها بقي على عبادتها، ولم يصفه الله تعالى بالشرك، وإنما وصفه بجحود الصانع، وعبادة آلهة أخرى " الفتاوى (٦٣١/٧).

وقال أيضاً: "وقد ظن بعض الناس أن سؤال فرعون ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشُّعَرَاء: ٢٣] هو سؤال عن ماهية الرب كالذي يسأل عن حدود الأشياء، فيقول: ما الإنسان؟ ما الملك؟ ما الجني؟ ونحو ذلك. قالوا: ولما لم يكن للمسئول عنه ماهية عدل موسى عن الجواب إلى بيان ما يعرف به، وهو قوله: ﴿رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الشعراء: ٢٤] وهذا قول قاله بعض المتأخرين، وهو باطل. فإن فرعون إنما استفهم استفهام إنكار وجحد لم يسأل عن ماهية رب أقر بثبوته، بل كان منكرا له جاحدا. ولهذا قال في تمام الكلام: ﴿لَئِنِ ٱتَّخَذْتَ إِلَٰهًا غَيْرِى لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ ٱلْمَسْجُونِينَ﴾ [الشُّعَرَاء: ٢٩]، وقال: ﴿وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا﴾ [غافر: ٣٧]. فاستفهامه كان إنكارا وجحدا يقول: ليس للعالمين رب يرسلك فمن هو هذا؟ إنكارا له. فبين موسى أنه معروف عنده وعند الحاضرين، وأن آياته ظاهرة بينة لا يمكن معها جحده. وأنكم إنما تجحدون بألسنتكم ما تعرفونه بقلوبكم كما قال موسى في موضع آخر لفرعون: ﴿لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ بَصَآئِرَ﴾ [الإسرَاء: ١٠٢]، وقال الله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ۚ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿١٤﴾﴾ [النَّمل: ١٤] ولم يقل فرعون: (ومن رب العالمين) فإن (من) سؤال عن عينه يسأل بها من عرف جنس المسئول عنه أنه من أهل العلم وقد شك في عينه، كما يقال لرسول عرف أنه جاء من عند إنسان: من أرسلك؟ =

ولم يُعرف عن أحد من الطوائف[1] أنه قال: إن العالم له صانعان متماثلان في الصفات والأفعال، فإن الثنوية من المجوس، والمانوية ـ القائلين بالأصلين النور والظلمة، وأن العالم صدر عنهما ـ: متفقون على أن النور خير من الظلمة، وهو الإله المحمود، وأن الظلمة شريرة مذمومة، وهم متنازعون في الظلمة: هل هي قديمة أو محدثة؟ فلم يثبتوا ربين متماثلين[2].

= وأما (ما) فهي سؤال عن الوصف. يقول: أي شيء هو هذا؟ وما هو هذا الذي سميته " رب العالمين "؟ قال ذلك منكرا له جاحدا. فلما سأل جحدا أجابه موسى بأنه أعرف من أن ينكر وأظهر من أن يشك فيه ويرتاب. فقال ﴿رَبِّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ۝٧﴾ [الدخان: ٧]. " الفتاوى (١٦/٣٣٤ ـ ٣٣٥).

وقال أيضاً: "أما إثبات الصانع فطرقه لا تحصى، بل الذي عليه جمهور العلماء: أن الإقرار بالصانع فطري ضروري مغروز في الجبلة، ولهذا كانت دعوة عامة الرسل إلى عبادة الله وحده لا شريك له، وكان عامة الأمة مقرين بالصانع مع إشراكهم به بعبادة ما دونه، والذين أظهروا إنكار الصانع كفرعون خاطبتهم الرسل خطاب من يعرف أنه حق، كقول موسى لفرعون: "لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السموات والأرض بصائر " ولما قال فرعون: "وما رب العالمين" قال له موسى "رب السموات والأرض إن كنتم موقنين قال لمن حوله ألا تستمعون قال ربكم ورب آبائكم الأولين قال إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون قال رب المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون" ولما قال فرعون: "فمن ربكما يا موسى قال ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى". فكان جواب موسى له جوابا للمتجاهل الذي يظهر أنه لا يعرف الحق وهو معروف عنده، فإن سؤال فرعون بقوله: "وما رب العالمين" استفهام إنكار لوجوده، ليس هو استفهام طلب لتعريف ماهيته، كما ظن ذلك بعض المتأخرين، وقالوا: إن فرعون طالبه ببيان الماهية، فعدل عن ذلك لامتناع الجواب بذكرها. فإن هذا غلط منهم، فإن فرعون لم يكن مقرا بالصانع ألبته، بل كان جاحدا له، وكان استفهامه استفهام إنكار لوجوده، ولهذا قال: "ما علمت لكم من إله غيري " وقال: "أنا ربكم الأعلى" ولو كان مقرا بوجوده طالبا لمعرفة ماهيته لم يقل هذا، ولكان موسى ما أجابه إجابة لم تذكر فيها ماهيته..." المنهاج (٢/٢٧٠ ـ ٢٧١).

ينظر: درء التعارض (٩/٤٣)، بيان تلبيس الجهمية (١/٥٢٤) ط: ابن قاسم.

(١) عبارة الشارح من قوله: " ولم يُعرف عن أحد من الطوائف..." إلى قوله في صـ٣٣: "فهم لا يقولون بإثبات خالقين متماثلين " جاءت في: شرح الأصبهانية صـ ١١٦ ـ ١١٩.

(٢) قال ابن تيمية ـ رحمه الله ـ: "وأما المجوس الثنوية فهم أشهر الناس قولا بإلهين، =

وأما النصارى القائلون بالتثليث، فإنهم لم يثبتوا للعالم ثلاثة أرباب ينفصل بعضهم عن بعض، بل متفقون على أن صانع العالم واحد، ويقولون: باسم الأب والابن وروح القدس إله واحد[(١)].

وقولهم في التثليث متناقض في نفسه، وقولهم في الحلول أفسد منه، ولهذا كانوا مضطربين في فهمه، وفي التعبير عنه، لا يكاد واحد منهم يعبر عنه بمعنى معقول، ولا يكاد اثنان يتفقان على معنى واحد، فإنهم يقولون: هو واحد بالذات، ثلاثة بالأقنوم[(٢)]! والأقانيم يفسرونها تارة بالخواص،

= لكن القوم متفقون على أن الإله الخير المحمود هو النور الفاعل للخيرات، وأما الظلمة ـ التي هي فاعل الشرور ـ فلهم فيها قولان: **أحدهما**: أنه محدث حدث عن فكرة رديئة من النور. وعلى هذا فتكون الظلمة مفعولا للنور. لكنهم جهّال أرادوا تنزيه الرب عن فعل شر معيّن، فجعلوه فاعلا لأصل الشر، ووصفوه بالفكرة الرديئة التي هي من أعظم النقائص، وجعلوها سببا لحدوث أصل الشر. **والقول الآخر** قولهم: إن الظلمة قديمة كالنور.

فهؤلاء أثبتوا قديمين، لكن لم يجعلوها متماثلين ولا مشتركين في الفعل، بل يمدحون أحدهما ويذمون الآخر " درء التعارض (٣٤٦/٩).

وقال أيضاً: "وقد ذكر أرباب المقالات: ما جمعوا من مقالات الأولين والآخرين في الملل والنحل والآراء والديانات، فلم ينقلوا عن أحد إثبات شريك مشارك له في خلق جميع المخلوقات، ولا مماثل له في جميع الصفات؛ بل من أعظم ما نقلوا في ذلك قول الثنوية، الذين يقولون بالأصلين: " النور " و " الظلمة " وأن النور خلق الخير، والظلمة خلقت الشر، ثم ذكروا لهم في الظلمة قولين: **أحدهما**: أنها محدثة، فتكون من جملة المخلوقات له، **والثاني**: أنها قديمة، لكنها لم تفعل إلا الشر، فكانت ناقصة في ذاتها وصفاتها ومفعولاتها عن النور.." التدمرية صـ١٧٧ ـ ١٧٨ = الفتاوى (٩٦/٣ ـ ٩٧).

(١) قيل: قصدهم أن الرب موجود حي عليم، فالموجود هو الأب، والعلم هو الابن، والحياة روح القدس.

قال ابن حزم: "وسائر النصارى لا يعلمون الله تعالى أصلا، ولا يعرفون المسيح البتة، فهم جهلاء بالله تعالى وبالابن، ومن جهل الله تعالى ولم يعرفه، فهو كافر، فهم كفار كلهم أسلافهم وأخلافهم..." الفصل (٢٨/٢).

(٢) قال ابن تيمية: "قولهم بالأقانيم مع بطلانه في العقل والشرع لم ينطق به عندهم كتاب، ولم يوجد هذا اللفظ في شيء من كتب الأنبياء التي بأيديهم، ولا في كلام الحواريين، بل هي لفظة ابتدعوها. ويقال: إنها رومية. وقد قيل: الأقنوم في لغتهم معناه: الأصل. ولهذا يضطربون في تفسير الأقانيم تارة يقولون: أشخاص، وتارة: خواص، =

وتارة بالصفات، وتارة بالأشخاص. وقد فطر الله العباد على فساد هذه الأقوال بعد التصور التام. وفي الجملة فهم لا يقولون بإثبات خالقين متماثلين.

والمقصود هنا(١): أنه ليس في الطوائف من يثبت للعالم صانعين متماثلين، مع أن كثيرا من أهل الكلام والنظر والفلسفة تعبوا في إثبات هذا المطلوب وتقريره، ومنهم من اعترف بالعجز عن تقرير هذا بالعقل، وزعم أنه يتلقى من السمع.

والمشهور عند أهل النظر إثباته بدليل التمانع، وهو: أنه لو كان للعالم صانعان فعند اختلافهما ـ مثل أن يريد أحدهما تحريك جسم والآخر تسكينه، أو يريد أحدهما إحياءه والآخر إماتته ـ: فإما أن يحصل مرادهما، أو مراد أحدهما، أو لا يحصل مراد واحد منهما. والأول ممتنع؛ لأنه يستلزم الجمع بين الضدين، والثالث ممتنع؛ لأنه يلزم خلو الجسم عن الحركة والسكون، وهو ممتنع، ويستلزم أيضاً عجز كل منهما، والعاجز لا يكون إلها، وإذا حصل مراد أحدهما دون الآخر، كان هذا هو الإله القادر، والآخر عاجزا لا يصلح للإلهية، وتمام الكلام على هذا الأصل معروف في موضعه.

وكثير من أهل النظر(٢) يزعمون أن دليل التمانع هو معنى قوله تعالى:

= وتارة: صفات، وتارة: جواهر، وتارة: يجعلون الأقنوم اسما للذات والصفة معا، وهذا تفسير حذاقهم " الجواب الصحيح (١٠٠/٢). وينظر: شرح الأصبهانية صـ١١٨.

(١) عبارة الشارح من قوله: "والمقصود هنا..." إلى قوله: "لا يصلح للإلهية... "، مأخوذة من شرح الأصبهانية صـ١٢١ ـ ١٢٢.
قال ابن تيمية: "فأما إثبات خالقين للعالم متماثلين فلم يذهب إليه أحد من الآدميين " درء التعارض (٣٤٤/٩). وينظر: التدمرية صـ١٧٦.

(٢) كالجويني في كتابه: الشامل صـ٣٥٢. ودليل التمانع الذي يحتج به المتكلمون في تقرير توحيد الأفعال هو: امتناع صدور العالم عن اثنين، وقرر ابن تيمية أنه برهان صحيح عقلي، ثم ساق دليل التمانع على النحو الآتي: "إذا قدّر ربّان متماثلان، فإنه يجوز اختلافهما، فيريد أحدهما أن يفعل ضد مراد الآخر، وحينئذ: إما أن يحصل مراد أحدهما، أو كلاهما، أو لا يحصل مراد واحد منهما. والأقسام الثلاثة باطلة، فيلزم انتفاء الملزوم. =

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢][(١)]. لاعتقادهم أن توحيد الربوبية الذي قرروه هو توحيد الإلهية الذي بينه القرآن، ودعت إليه الرسل عليهم السلام، وليس الأمر كذلك[(٢)]، بل التوحيد الذي دعت إليه الرسل، ونزلت به الكتب، هو توحيد الإلهية المتضمن توحيد الربوبية، وهو عبادة الله وحده لا شريك له، فإن المشركين من العرب كانوا يقرون بتوحيد الربوبية، وأن خالق السماوات والأرض واحد، كما أخبر تعالى عنهم بقوله: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [الزمر: ٣٨]، ﴿قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٨٥﴾﴾ [المؤمنون: ٨٤، ٨٥]. ومثل هذا كثير في القرآن.

ولم يكونوا يعتقدون في الأصنام أنها مشاركة لله في خلق العالم، بل

= **أما الأول** : فلأنه لو وجد مرادهما للزم اجتماع الضدين، وأن يكون الشيء الواحد حيا ميتا، متحركا ساكنا، قادرا عاجزا إذا أراد أحدهما أحد الضدين، وأراد الآخر الضد الآخر.. **وأما الثاني** : فلأنه إذا لم يحصل مراد واحد منهما، لزم عجز كل منهما، وذلك يناقض الربوبية. وأيضا فإذا كان المحل لا يخلو من أحدهما، لزم ارتفاع القسمين المتقابلين، كالحركة والسكون، والحياة والموت فيما لا يخلو عن أحدهما.
وإن نفذ مراد أحدهما دون الآخر، كان النافذ مراده هو الرب القادر، والآخر عاجزا ليس برب، فلا يكونان متماثلين " درء التعارض (٣٥٤/٩ ـ ٣٥٥).
وعبارة الشارح من قوله: "وكثير من أهل النظر يزعمون... " إلى ص٣٧ عند قوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [يونس: ١٨]، مأخوذة من شرح الأصبهانية ص١٢٣ ـ ١٢٩.

(١) وهو قول ابن رشد كما في كتابه: مناهج الأدلة ص ١٥٦.
قال ابن تيمية: "والمقصود هنا أن هؤلاء اعتقدوا أن قوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] إنما يدل على نفي الشركة في الربوبية، وهو أنه ليس للعالم خالقان، ثم صار كل منهما يذكر طريقا في ذلك. فهذا الفيلسوف ابن رشد قرر هذا التوحيد.." درء التعارض (٣٤٨/٩). ينظر: الفتاوى (٩٨/٣)، (١٧٧/٢٠).

(٢) وسبب ذلك أن الخلل في كلامهم من جهتين: **الجهة الأولى** : أنهم زعموا أن دليل التمانع هو المذكور في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]. وهذا غلط؛ لأنه قال: آلهة، ولم يقل أرباب. وقال: لفسدتا، ولم يقل: لم توجدا.
الجهة الثانية: أنهم جعلوه هو الغاية، بينما الصحيح أن توحيد الألوهية هو الغاية، كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦]. وسيأتي مزيد بسط وبيان لذلك.

كان حالهم فيها كحال أمثالهم من مشركي الأمم من الهند والترك والبربر وغيرهم، تارة يعتقدون أن هذه تماثيل قوم صالحين من الأنبياء والصالحين، ويتخذونهم شفعاء، ويتوسلون بهم إلى الله، وهذا كان أصل شرك العرب، قال تعالى حكاية عن قوم نوح: ﴿وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا ﴿٢٣﴾﴾ [نُوح: ٢٣]. وقد ثبت في صحيح البخاري[١]، وكتب التفسير، وقصص الأنبياء وغيرها، عن ابن عباس رضي الله عنهما، وغيره من السلف: أن هذه أسماء قوم صالحين في قوم نوح، فلما ماتوا عكفوا على قبورهم، ثم صوروا تماثيلهم، ثم طال عليهم الأمد فعبدوهم، وأن هذه الأصنام بعينها صارت إلى قبائل العرب، ذكرها ابن عباس رضي الله عنهما قبيلة قبيلة.

وقد ثبت في صحيح مسلم[٢] عن أبي الهياج الأسدي، قال: قال لي علي بن أبي طالب رضي الله عنه: ألا أبعثك على ما بعثني رسول الله ﷺ؟ «أمرني أن لا أدع قبرا مشرفا إلا سويته، ولا تمثالا إلا طمسته». وفي "الصحيحين"[٣] عن النبي - ﷺ - أنه قال في مرض موته: «لعن الله اليهود والنصارى، اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد»، يحذر ما فعلوا، قالت عائشة رضي الله عنها: ولولا ذلك لأبرز قبره، ولكن كره أن يتخذ مسجدا[٤].

---

(١) (رقم٤٩٢٠).

(٢) (رقم٩٦٩).

(٣) البخاري (١٣٣٠، ١٣٩٠)، ومسلم (٥٢٩) من حديث عائشة رضي الله عنها. وفي البخاري (٥٨١٥، ٥٨١٦)، ومسلم (٥٣١) من حديث عائشة وابن عباس رضي الله عنهم، بنحوه. وجملة: " ولكن كره أن يتخذ مسجدا " ليست في الصحيحين، والذي فيهما " غير أنه خشي أن يتخذ مسجدا "، و" لكنه خشي أن يتخذ مسجدا ".

(٤) أورد الحافظ ابن حجر عند شرحه لهذا الحديث إشكالا، فقال: "وقد استشكل ذكر النصارى فيه؛ لأن اليهود لهم أنبياء، بخلاف النصارى فليس بين عيسى وبين نبينا ﷺ نبي غيره، وليس له قبر. والجواب: أنه كان فيهم أنبياء أيضا، لكنهم غير مرسلين كالحواريين... أو الجمع في قوله "أنبيائهم" بإزاء المجموع من اليهود والنصارى والمراد الأنبياء وكبار أتباعهم، فاكتفى بذكر الأنبياء، ويؤيده قوله في رواية مسلم من طريق جندب "كانوا يتخذون قبور أنبيائهم وصالحيهم مساجد" ولهذا لما أفرد النصارى في الحديث الذي قبله، قال: "إذا مات فيهم الرجل الصالح" =

وفي "الصحيحين" أنه ذكر له في مرض موته كنيسة بأرض الحبشة، وذكر له من حسنها وتصاوير فيها، فقال: «إن أولئك إذا مات فيهم الرجل الصالح بنوا على قبره مسجدا، وصوروا فيه تلك التصاوير، أولئك شرار الخلق عند الله يوم القيامة»(١).

وفي "صحيح مسلم"(٢) عنه - ﷺ - أنه قال قبل أن يموت بخمس: «إن من كان قبلكم كانوا يتخذون قبور أنبيائهم وصالحيهم مساجد، ألا فلا تتخذوا القبور مساجد، فإني أنهاكم عن ذلك».

ومن أسباب الشرك عبادة الكواكب، واتخاذ الأصنام بحسب ما يظن أنه مناسب للكواكب من طباعها،

وشرك قوم إبراهيم عليه السلام كان - فيما يقال - من هذا الباب. وكذلك الشرك بالملائكة والجن، واتخاذ الأصنام لهم(٣).

= ولما أفرد اليهود في الحديث الذي بعده، قال: "قاتل الله اليهود اتخذوا قبور أنبيائهم" أو المراد بالاتخاذ أعم من أن يكون ابتداعا أو اتباعا، فاليهود ابتدعت، والنصارى اتبعت، ولا ريب أن النصارى تعظم قبور كثير من الأنبياء الذين تعظمهم اليهود " الفتح (٥٣٢/١).

(١) أخرجه البخاري (٤٢٧، ٤٣٤، ١٣٤١)، ومسلم (٥٢٨) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) (رقم ٥٣٢).

(٣) قرر ابن تيمية - في عدة مواضع من كتبه - أن أكثر شرك بني آدم يكون من أصلين: عبادة الكواكب، وعبادة القبور، ومنها قوله: "والمشركون الذين وصفهم الله ورسوله بالشرك أصلهم صنفان: قوم نوح، وقوم إبراهيم. فقوم نوح كان أصل شركهم العكوف على قبور الصالحين. ثم صوروا تماثيلهم ثم عبدوهم. وقوم إبراهيم كان أصل شركهم عبادة الكواكب والشمس والقمر. وكل من هؤلاء يعبدون الجن، فإن الشياطين قد تخاطبهم وتعينهم على أشياء، وقد يعتقدون أنهم يعبدون الملائكة وإن كانوا في الحقيقة إنما يعبدون الجن، فإن الجن هم الذين يعينونهم ويرضون بشركهم قال تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَائِكَةِ أَهَؤُلَاءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ ۝٤٠ قَالُوا سُبْحَانَكَ أَنْتَ وَلِيُّنَا مِنْ دُونِهِمْ بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ أَكْثَرُهُمْ بِهِمْ مُؤْمِنُونَ ۝٤١﴾ [سبأ: ٤٠، ٤١]. والملائكة لا تعينهم على الشرك لا في المحيا ولا في الممات، ولا يرضون بذلك.." الفتاوى (١٥٧/١). ينظر: الفتاوى (٤٦٠/١٧)، والردّ على المنطقيين ص ٢٨٥ - ٢٨٦.

وهؤلاء كانوا مقرين بالصانع، وأنه ليس للعالم صانعان، ولكن اتخذوا هذه الوسائط شفعاء، كما أخبر عنهم تعالى بقوله: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ﴾ [الزُّمَر: ٣]. وقال تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللَّهِ ۚ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ ۚ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ (١٨)﴾ [يُونس: ١٨].

وكذلك كان حال الأمم السالفة المشركين الذين كذبوا الرسل، كما حكى الله تعالى في قصة صالح ـ عليه السلام ـ عن التسعة الرهط الذين تقاسموا بالله، أي: تحالفوا بالله، لنبيتنه وأهله. فهؤلاء المفسدون المشركون تحالفوا بالله على قتل نبيهم وأهله، وهذا يبيّن أنهم كانوا مؤمنين بالله إيمان المشركين.

فعلم أن التوحيد المطلوب هو توحيد الإلهية، الذي يتضمن توحيد الربوبية. قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (٣٠)﴾ [الرُّوم: ٣٠]. إلى قوله: ﴿إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ﴾ [الرُّوم: ٣٦]. وقال تعالى: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ١٠].

وقال ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه»(١). ولا يقال: إن معناه يولد ساذجا(٢) لا يعرف توحيدا ولا شركا ـ كما قاله بعضهم(٣) ـ لما تلونا، ولقوله ﷺ فيما يروي عن ربه ﷻ:

---

(١) أخرجه البخاري (١٣٥٨، ١٣٥٩، ١٣٨٥، ٤٧٧٥، ٦٥٩٩)، ومسلم (٢٦٥٨) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) عبارة الشارح من قوله: "ولا يقال: إن معناه يولد ساذجا... " إلى قوله في ص٣٩: "لأن المقتضي فيها للعلم والإرادة قائم، والمانع منتف " جاء معناها مبسوطا في درء التعارض (٨/٤٤٢ ـ ٤٦٣) فقد ذكر ابن تيمية هناك ثمانية أدلة عقليّة تشهد لقوله.

(٣) بمعنى أنه يولد خاليا من المعرفة والإنكار، ثم يعتقد الكفر والإيمان بعد البلوغ إذا ميّز. وهذا هو قول ابن عبدالبر ـ رحمه الله تعالى ـ كما في كتابه التمهيد (١٨/٦٦ ـ ٩٤). ينظر: رسالة الفطرة، لعلي القرني، ورسالة المعرفة في الإسلام، لعبدالله القرني.

«خلقت عبادي حنفاء، فاجتالتهم الشياطين» الحديث. وفي الحديث المتقدم ما يدل على ذلك، حيث قال: «يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه» ولم يقل: ويسلمانه. وفي رواية: "يولد على الملة" وفي أخرى: "على هذه الملة"(١).

وهذا الذي أخبر به - ﷺ - هو الذي تشهد الأدلة العقلية بصدقه:

منها: أن يقال: لا ريب أن الإنسان قد يحصل له من الاعتقادات والإرادات ما يكون حقا، وتارة ما يكون باطلا، وهو حساس متحرك بالإرادة، فلا بد له من أحدهما، ولا بد له من مرجح لأحدهما. ونعلم أنه إذا عرض على كل أحد أن يصدق وينتفع، وأن يكذب ويتضرر، مال بفطرته إلى أن يصدق وينتفع، وحينئذ فالاعتراف بوجود الصانع والإيمان به هو الحق أو نقيضه، والثاني فاسد قطعا، فتعين الأول، فوجب أن يكون في الفطرة ما يقتضي معرفة الصانع والإيمان به. وبعد ذلك: إما أن يكون محبته أنفع للعبد أو لا، والثاني فاسد قطعا، فوجب أن يكون في فطرته محبة ما ينفعه.

ومنها: أنه مفطور على جلب المنافع ودفع المضار بحسبه، وحينئذ وإن لم تكن فطرة كل واحد مستقلة بتحصيل ذلك، بل يحتاج إلى سبب معين للفطرة، كالتعليم ونحوه، فإذا وجد الشرط، وانتفى المانع، استجابت لما فيها من المقتضي لذلك.

ومنها: أن يقال: من المعلوم أن كل نفس قابلة للعلم وإرادة

---

(١) هاتان الروايتان عند مسلم (٢٦٥٨).

- طروء اليهودية والنصرانية فيما بعد يعتبر من الآثار الخارجية العارضة، يقول ابن تيمية - رحمه الله تعالى -: "أما قوله ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه» فالصواب أنها فطرة الله التي فطر الناس عليها، وهي فطرة الإسلام، وهي الفطرة التي فطرهم عليها يوم قال: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ [الأعراف: ١٧٢]. وهي السلامة من الاعتقادات الباطلة، والقبول للعقائد الصحيحة. فإن حقيقة " الإسلام " أن يستسلم لله؛ لا لغيره وهو معنى لا إله إلا الله، وقد ضرب رسول الله ﷺ مثل ذلك فقال: «كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء؟» بيّن أن سلامة القلب من النقص كسلامة البدن، وأن العيب حادث طارئ..." الفتاوى (٤/٢٤٥).

الحق، ومجرد التعليم والتحضيض لا يوجب العلم والإرادة، لولا أن في النفس قوة تقبل ذلك، وإلا فلو علم الجماد والبهائم وحضضا لم يقبلا. ومعلوم أن حصول إقرارها بالصانع ممكن من غير سبب منفصل من خارج، تكون الذات كافية في ذلك. فإذا كان المقتضي قائما في النفس وقدر عدم المعارض، فالمقتضي السالم عن المعارض يوجب مقتضاه. فعلم أن الفطرة السليمة إذا لم يحصل لها من يفسدها، كانت مقرة بالصانع عابدة له.

ومنها: أن يقال: أنه إذا لم يحصل المفسد الخارج، ولا المصلح الخارج، كانت الفطرة مقتضية للصلاح، لأن المقتضي فيها للعلم والإرادة قائم، والمانع منتف.

ويحكى عن أبي حنيفة رحمه الله: أن قوما من أهل الكلام أرادوا البحث معه في تقرير توحيد الربوبية. فقال لهم: أخبروني قبل أن نتكلم في هذه المسألة عن سفينة في دجلة، تذهب، فتمتلئ من الطعام والمتاع وغيره بنفسها، وتعود بنفسها، فترسي بنفسها، وتفرغ وترجع، كل ذلك من غير أن يدبرها أحد؟! فقالوا: هذا محال لا يمكن أبدا! فقال لهم: إذا كان هذا محالا في سفينة، فكيف في هذا العالم كله علوه وسفله!! وتحكى هذه الحكاية عن غير أبي حنيفة أيضا[(١)].

فلو أقر رجل بتوحيد الربوبية[(٢)]، الذي يقر به هؤلاء النظار، ويفنى

---

(١) ظاهر الحكاية أن أهل الكلام ينكرون توحيد الربوبية، وليس الأمر كذلك، فأهل الكلام يقررون الربوبية، ولعل ما أثبته الشارح سبق قلم، والصواب أن هذه الحكاية مع قوم من الملاحدة كما قرره ابن تيمية في درء التعارض (١٢٧/٣)، وابن كثير في تفسير القرآن العظيم (٣١٢/١)، وغيرهما. ينظر: أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة لمحمد الخميّس صـ٢٢١ ـ ٢٢٢. ولأبي حنيفة مناظرة مع دهري، ينظر: شرح الفقه الأبسط لأبي الليث السمرقندي (والمطبوع خطأ باسم شرح الفقه الأكبر للماتريدي) صـ٣٢.

(٢) عبارة الشارح من قوله: "فلو أقر رجل بتوحيد الربوبية..." إلى صـ٤٤ عند قوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ﴾ [المؤمنون: ٩١] مأخوذة من شرح الأصفهانية صـ١٣١ ـ ١٣٤.

فيه كثير من أهل التصوف[(١)]، ويجعلونه غاية السالكين[(٢)]، كما ذكره صاحب "منازل السائرين"[(٣)] وغيره، وهو مع ذلك إن لم يعبد الله وحده، ويتبرأ من عبادة ما سواه، كان مشركا من جنس أمثاله من المشركين.

والقرآن مملوء من تقرير هذا التوحيد وبيانه وضرب الأمثال له.

ومن ذلك أنه يقرر توحيد الربوبية، ويبين أنه لا خالق إلا الله، وأن ذلك مستلزم أن لا يعبد إلا الله، فيجعل الأول دليلا على الثاني[(٤)]، إذ كانوا يسلمون في الأول، وينازعون في الثاني، فيبيِّن لهم سبحانه أنكم إذا كنتم تعلمون أنه لا خالق إلا الله، وأنه هو الذي يأتي العباد بما ينفعهم، ويدفع عنهم ما يضرهم، لا شريك له في ذلك، فلم تعبدون غيره، وتجعلون معه آلهة أخرى؟ كقوله تعالى: ﴿قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَٰمٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَآللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٥٩﴾ أَمَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ حَدَآئِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَّا كَانَ لَكُمْ أَن تُنۢبِتُوا۟ شَجَرَهَآ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ ﴿٦٠﴾﴾ الآيات [النّمل: ٥٩، ٦٠].

يقول الله تعالى في آخر كل آية: ﴿أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ﴾ [النّمل: ٦٠] أي: أإله مع الله فعل هذا؟ وهذا استفهام إنكار[(٥)]، يتضمن نفي ذلك،

---

(١) قال ابن القيم: "والفناء الذي يشير إليه القوم ويعملون عليه: أن تذهب المحدثات في شهود العبد، وتغيب في أفق العدم، كما كانت قبل أن توجد، ويبقى الحق تعالى كما لم يزل، ثم تغيب صورة المشاهد ورسمه أيضا، فلا يبقى له صورة ولا رسم، ثم يغيب شهوده أيضا، فلا يبقى له شهود، ويصير الحق هو الذي يشاهد نفسه بنفسه، كما كان الأمر قبل إيجاد المكونات. وحقيقته: أن يفنى من لم يكن، ويبقى من لم يزل " مدارج السالكين (١٤٨/١).

(٢) هذا من تعبيرات الصوفية، التي منها المريد والواصل وغيرها. ينظر: مدارج السالكين (٣١٦/٣).

(٣) هو أبو إسماعيل عبدالله بن محمد الهروي الأنصاري.

(٤) من باب الاستدلال بالدليل المتفق عليه، على المختلف فيه.

(٥) وهذا قول عامة المفسرين، واختيار ابن تيمية وابن القيم.
قال ابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ عند هذه الآية: "أي: أإله مع الله فعل هذا؟ =

وهم كانوا مقرين بأنه لم يفعل ذلك غير الله، فاحتج عليهم بذلك.

وليس المعنى استفهام: هل مع الله إله؟ كما ظنه بعضهم؛ لأن هذا المعنى لا يناسب سياق الكلام، والقوم كانوا يجعلون مع الله آلهة أخرى، كما قال تعالى: ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَىٰ قُل لَّا أَشْهَدُ﴾ [الأنعام: ١٩]. وكانوا يقولون: ﴿أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَاحِدًا إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ (٥)﴾ [ص: ٥]. لكنهم ما كانوا يقولون: إن معه إلها جعل الأرض قرارا وجعل خلالها أنهارا وجعل لها رواسي وجعل بين البحرين حاجزا بل هم مقرون بأن الله وحده فعل هذا، وهكذا سائر الآيات.

وكذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (٢١)﴾ [البقرة: ٢١][(١)]. وكذلك قوله في سورة الأنعام:

= وهذا استفهام إنكار وهم مقرون بأنه لم يفعل هذا إله آخر مع الله. ومن قال من المفسرين إن المراد: هل مع الله إله آخر؟ فقد غلط؛ فإنهم كانوا يجعلون مع الله آلهة أخرى كما قال تعالى: ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَىٰ قُل لَّا أَشْهَدُ﴾ [الأنعام: ١٩]..." الفتاوى (٧/٧٦ ـ ٧٧). ينظر: الفتاوى (١١/٦٨٣).

وقال ابن القيم: "ولهذا كان الصحيح من القولين في تقدير الآية: أإله مع الله فعل هذا؟ حتى يتم الدليل فلا بد من الجواب بلا، فإذا لم يكن معه إله فعل كفعله، فكيف تعبدون آلهة أخرى سواه؟! فعلم أن إلهية ما سواه باطلة، كما أن ربوبية ما سواه باطلة بإقراركم وشهادتكم. ومن قال المعنى: هل مع الله إله آخر من غير أن يكون المعنى فعل هذا، فقوله ضعيف لوجهين: أحدهما: أنهم كانوا يقولون مع الله آلهة أخرى، ولا ينكرون ذلك. **الثاني**: أنه لا يتم الدليل ولا يحصل إفحامهم وإقامة الحجة عليهم إلا بهذا التقدير، أي: فإذا كنتم تقولون إنه ليس معه إله آخر فعل مثل فعله، فكيف تجعلون معه إلها آخر لا يخلق شيئاً وهو عاجز؟! " مدارج السالكين (١/٤١٢).

فالآيات التي ساقها الشارح هنا جاءت في تقرير توحيد الربوبية، حتى يكون حجة عليهم في توحيد الألوهية.

(١) في الآية استدلال بالربوبية على الألوهية.

يقول ابن تيمية: "وأما المقاصد فالقرآن أخبر بالعلم به والعمل له، فجمع بين قوتي الإنسان العلمية والعملية: الحسية والحركية الإرادية الإدراكية والاعتمادية: القولية والعملية حيث قال: ﴿اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: ٢١] فالعبادة لا بد فيها من معرفته والإنابة إليه والتذلل له والافتقار إليه، وهذا هو المقصود. والطريقة الكلامية إنما تفيد =

﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَـٰرَكُمْ وَخَتَمَ عَلَىٰ قُلُوبِكُم مَّنْ إِلَـٰهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُم بِهِ﴾ [الأنعَام: ٤٦]. وأمثال ذلك.

وإذا كان توحيد الربوبية ـ الذي يجعله هؤلاء النظار ومن وافقهم من الصوفية هو الغاية في التوحيد ـ داخلا في التوحيد الذي جاءت به الرسل، ونزلت به الكتب، فليعلم أن دلائله متعددة، كدلائل إثبات الصانع، ودلائل صدق الرسول، فإن العلم كلما كان الناس إليه أحوج كانت أدلته أظهر، رحمة من الله بخلقه[١].

والقرآن قد ضرب الله للناس فيه من كل مثل، وهي المقاييس العقلية المفيدة للمطالب الدينية[٢]، لكن القرآن يبين الحق في الحكم والدليل ـ فماذا بعد الحق إلا الضلال ـ وما كان من المقدمات معلومة ضرورية متفقا عليها، استدل بها، ولم يحتج إلى الاستدلال عليها[٣]. والطريقة

= مجرد الإقرار والاعتراف بوجوده، وهذا إذا حصل من غير عبادة وإنابة كان وبالا على صاحبه وشقاء له، كما جاء في الحديث: «أشد الناس عذابا يوم القيامة: عالم لم ينفعه الله بعلمه» كإبليس اللعين، فإنه معترف بربه مقر بوجوده، لكن لما لم يعبده كان رأس الأشقياء، وكل من شقي فباتباعه له..." الفتاوى (٢/١٢ ـ ١٣).

(١) هذا المعنى ينطبق أيضاً حتى على الأمور الدنيوية، يقول ابن تيمية: "فإن الناس كلما قويت حاجتهم إلى معرفة الشيء، يسّر الله أسبابه، كما ييسر ما كانت حاجتهم إليه في أبدانهم أشدّ. فلما كانت حاجتهم إلى الهواء أعظم منها إلى الماء، كان مبذولا لكل أحد في كل وقت.. ولما كانت حاجتهم إلى معرفة الخالق أعظم كانت آياته ودلائل ربوبيته أعظم من غيرها " الجواب الصحيح (٣/٢٧٣) = باختصار. وينظر: درء التعارض (١٠/١٢٩)، والرد على المنطقيين صـ٢٥٤ ـ ٢٥٥.

(٢) قال ابن تيمية: "والأقيسة العقلية ـ التي اشتمل عليها القرآن ـ هي الغاية في دعوة الخلق إلى الله، كما قال: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَـٰذَا الْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾ [الإسرَاء: ٨٩] في أول سبحان، وآخرها، وسورة الكهف. والمثل هو القياس، ولهذا اشتمل القرآن على خلاصة الطرق الصحيحة التي توجد في كلام جميع العقلاء من المتكلمة والمتفلسفة وغيرهم، ونزّه الله عما يوجد في كلامهم من الطرق الفاسدة، ويوجد فيه من الطرق الصحيحة ما لا يوجد في كلام البشر بحال " الفتاوى (٢/٤٦ ـ ٤٧).

(٣) كخلق الإنسان، أو أن (الإنسان محدث).

الفصيحة في البيان أن تحذف، وهي طريقة القرآن[١]، بخلاف ما يدعيه الجهّال[٢]، الذين يظنون أن القرآن ليس فيه طريقة برهانية، بخلاف ما قد يشتبه ويقع فيه نزاع، فإنه يبيِّنه ويدل عليه.

ولما كان الشرك في الربوبية معلوم الامتناع عند الناس كلهم، باعتبار إثبات خالقين متماثلين في الصفات والأفعال، وإنما ذهب بعض المشركين إلى أن ثم خالقا خلق بعض العالم، كما يقوله الثنوية في الظلمة، وكما يقوله القدرية في أفعال الحيوان[٣]، وكما يقوله الفلاسفه الدهرية[٤] في حركة الأفلاك، أو حركات النفوس، أو الأجسام الطبيعية، فإن هؤلاء يثبتون أمورا محدثة بدون إحداث الله إياها، فهم مشركون في بعض الربوبية، وكثير من مشركي العرب وغيرهم قد يظن في آلهته شيئاً من نفع أو ضر، بدون أن يخلق الله ذلك[٥].

فلما كان هذا الشرك في الربوبية موجودا في الناس، بيَّن القرآن

---

(١) بيّن هذا المعنى ابن تيمية، فقال: "ومن محاسن لغة العرب أنها تحذف من الكلام ما يدل المذكور عليه اختصارا وإيجازا، لا سيما فيما يكثر" الجواب الصحيح (٢٢٤/١).
وقال أيضاً: "فإن الشيء كلما كان أعم، كان أعرف في العقل؛ لكثرة مرور مفرداته في العقل. وخير الكلام ما قل ودل، فلهذا كانت الأمثال المضروبة في القرآن تحذف منها القضية الجلية؛ لأن في ذكرها تطويلا وعيًّا، وكذلك ذكر النتيجة المقصودة بعد ذكر المقدمتين يعد تطويلا. واعتبر ذلك بقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] ما أحسن هذا البرهان فلو قيل بعده: وما فسدتا فليس فيهما آلهة إلا الله، لكان هذا من الكلام الغث الذي لا يناسب بلاغة التنزيل، وإنما ذلك من تأليف المعاني في العقل، مثل تأليف الأسماء من الحروف في الهجاء والخط..." الفتاوى (٦١/١٤).

(٢) وهم الفلاسفة والمتكلمون، كما أشار إلى ذلك ابن تيمية بقوله: " وليس الأمر كما يتوهمه الجهّال الضلال من الكفار المتفلسفة وبعض المتكلمة، من كون القرآن جاء بالطريقة الخطابية، وعري عن البرهانية أو اشتمل على قليل منها، بل جميع ما اشتمل عليه القرآن هو الطريقة البرهانية، وتكون تارة خطابية، وتارة جدلية مع كونها برهانية " الفتاوى (٤٦/٢). ينظر: المنهاج (٣١٣/٣).

(٣) المراد بهم القدرية النفاة، القائلين بأن الإنسان يخلق فعل نفسه.

(٤) ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٤٣٨/١ ـ ٤٣٩) ففيه كلام مهم عن أقسام الدهرية.

(٥) بيّن ابن تيمية أن شركهم ليس في أصل في الربوبية، وإنما في بعض تفاصيله. ينظر: درء التعارض (٣٤٥/٩ ـ ٣٤٧)، التدمرية ص١٨١.

بطلانه، كما في قوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١][١].

فتأمل هذا البرهان الباهر[٢]، بهذا اللفظ الوجيز الظاهر. فإن الإله الحق لا بد أن يكون خالقا فاعلا، يوصل إلى عابده النفع ويدفع عنه الضر، فلو كان معه سبحانه إله آخر يشركه في ملكه، لكان له خلق وفعل، وحينئذ فلا يرضى تلك الشركة، بل إن قدر على قهر ذلك الشريك وتفرده بالملك والإلهية دونه فعل، وإن لم يقدر على ذلك انفرد بخلقه وذهب بذلك الخلق، كما ينفرد ملوك الدنيا بعضهم عن بعض بممالكه، إذا لم يقدر المنفرد منهم على قهر الآخر والعلو عليه. فلا بد من أحد ثلاثة أمور:

إما أن يذهب كل إله بخلقه وسلطانه[٣].

---

(١) تحدّث ابن تيمية عن هذه الآية في مواضع عديدة من كتبه، ومن ذلك قوله ـ رحمه الله تعالى ـ: "فذكر سبحانه وجوب امتياز المفعولين، ووجوب قهر أحدهما للآخر ـ كما تقدم تقريره ـ وكلاهما ممتنع. فهذه الطرق وأمثالها مما يبين به بها أئمة النظار توحيد الربوبية، وهي طرق صحيحة عقلية لم يهتد هؤلاء المتأخرون إلى معرفة توجيهها وتقريرها، ثم إن أولئك المتقدمين من المتكلمين ظنوا أنها هي طرق القرآن، وليس الأمر كذلك، بل القرآن قرر فيه توحيد الإلهية المتضمن توحيد الربوبية، وقرره أكمل من ذلك، واعتبر ذلك بقوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١]. فهذه الآية ذكر فيها برهانين يقينيين على امتناع أن يكون مع الله إله آخر بقوله: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١] وقد عرف أنه لم يذهب كل إله بما خلق، ولا علا بعضهم على بعض، وترك ذكر هذا لعلم المخاطبين به، وأن ذكره تطويل بلا فائدة. وهذه طريقة القرآن، وطريقة الكلام الفصيح البليغ، بل وطريقة عامة الناس في الخطاب: يذكرون المقدمة التي تحتاج إلى بيان، ويتركون مالا يحتاج إلى بيان، مثل أن يقال: لم قلتم: إن كل مسكر حرام؟ فيقال: لأنه قد صح عن النبي ـ ﷺ ـ أنه قال: "كل مسكر خمر، وكل خمر حرام" وقد علم أن قول النبي ـ ﷺ ـ حجة يجب اتباعها، فلا يحتاج أن نذكر هذا..." المنهاج (٣/٣١٢ ـ ٣١٤). ينظر: الفتاوى (٢/٦١ ـ ٦٢).

(٢) عبارة الشارح من قوله: "فتأمل هذا البرهان الباهر..." إلى قوله في ص٤٥: "وكذلك يستحيل أن يكون لهم إلٰهان معبودان"، مأخوذة من الصواعق المرسلة (٢/٤٦٣ ـ ٤٦٤). وقد سبق لتقريره ابن تيمية، كما في درء التعارض (٩/٣٥٩ ـ ٣٦٨)، المنهاج (٣/٣٣٣).

(٣) لأن الإله لا بدّ أن يكون قادرا مستقلا بالقدرة على الفعل، لا يحتاج في كونه قادرا إلى غيره. درء التعارض (٩/٣٥٩).

وإما أن يعلو بعضهم على بعض.

وإما أن يكونوا تحت قهر ملك واحد يتصرف فيهم كيف يشاء، ولا يتصرفون فيه، بل يكون وحده هو الإله، وهم العبيد المربوبون المقهورون من كل وجه.

وانتظام أمر العالم كله وإحكام أمره، من أدل دليل على أن مدبره إله واحد، وملك واحد، ورب واحد، لا إله للخلق غيره، ولا رب لهم سواه، كما قد دل دليل التمانع على أن خالق العالم واحد، لا رب غيره ولا إله سواه، فذاك تمانع في الفعل والإيجاد، وهذا تمانع في العبادة والإلهية. فكما يستحيل أن يكون للعالم ربان خالقان متكافئان، كذلك يستحيل أن يكون لهم إلٰهان معبودان.

فالعلم بأن وجود العالم عن صانعين متماثلين ممتنع لذاته، مستقر في الفطر معلوم بصريح العقل بطلانه، فكذا تبطل إلهية اثنين.

فالآية الكريمة موافقة لما ثبت واستقر في الفطر من توحيد الربوبية، دالة مثبتة مستلزمة[(١)] لتوحيد الإلهية.

وقريب من معنى هذه الآية قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢][(٢)]. وقد ظن طوائف أن هذا دليل[(٣)] التمانع الذي تقدم ذكره[(٤)]، وهو أنه لو كان للعالم صانعان ... إلخ، وغفلوا عن

---

(١) المثبت في طبعة الرسالة: (ملزمة)، والأدق: (مستلزمة)، كما في طبعة أحمد شاكر.

(٢) قال ابن تيمية: "والإله هو المألوه الذي تألهه القلوب، وكونه يستحق الإلهية مستلزما لصفات الكمال، فلا يستحق أن يكون معبودا محبوبا لذاته إلا هو، وكل عمل لا يراد به وجهه فهو باطل، وعبادة غيره وحب غيره يوجب الفساد، كما قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] " الاقتضاء (٣٨٧/٢).

(٣) عبارة الشارح من قوله: "وقد ظن طوائف أن هذا دليل..." إلى قوله في صـ٤٧: "وأعدل العدل التوحيد " جاء معناها في درء التعارض (٣٦٩/٩ ـ ٣٧١).

(٤) ممن رأى أن هذه الآية دليل التمانع في الربوبية: الحافظ ابن كثير، والشيخ عبدالرحمن السعدي. =

مضمون الآية، فإنه سبحانه أخبر أنه لو كان فيهما آلهة غيره، ولم يقل: أرباب[١].

وأيضا: فإن هذا إنما هو بعد وجودهما، وأنه لو كان فيهما ـ وهما موجودتان ـ آلهة سواه لفسدتا.

وأيضا: فإنه قال: ﴿لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وهذا فساد بعد الوجود، ولم يقل: لم يوجدا[٢].

= قال ابن كثير عند تفسير الآية: "ثم أخبر تعالى أنه لو كان في الوجود آلهة غيره لفسدت السماوات والأرض، فقال: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ﴾ أي: في السماء والأرض، ﴿لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، كقوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾﴾ [المؤمنون: ٩١]، وقال هاهنا: ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢] أي: عما يقولون إن له ولدًا أو شريكًا، سبحانه وتعالى وتقدس وتنزه عن الذي يفترون ويأفكون علوًا كبيرًا " تفسير القرآن العظيم (٣٩٧/٩).

وقال السعدي: ".. ولهذا قال: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ﴾ أي: في السماوات والأرض ﴿ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] في ذاتهما، وفسد من فيهما من المخلوقات. وبيان ذلك: أن العالم العلوي والسفلي، على ما يرى، في أكمل ما يكون من الصلاح والانتظام، الذي ما فيه خلل ولا عيب، ولا ممانعة، ولا معارضة، فدل ذلك على أن مدبره واحد، وربه واحد، وإلهه واحد، فلو كان له مدبران وربان أو أكثر من ذلك لاختل نظامه، وتقوضت أركانه؛ فإنهما يتمانعان ويتعارضان، وإذا أراد أحدهما تدبير شيء، وأراد الآخر عدمه، فإنه محال وجود مرادهما معا، ووجود مراد أحدهما دون الآخر، يدل على عجز الآخر، وعدم اقتداره واتفاقهما على مراد واحد في جميع الأمور غير ممكن، فإذا يتعين أن القاهر الذي يوجد مراده وحده، من غير ممانع ولا مدافع، هو الله الواحد القهار، ولهذا ذكر الله دليل التمانع في قوله: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾﴾ [المؤمنون: ٩١] " تيسير الكريم الرحمن ص٥٢١.

(١) لابن تيمية عبارة أدق مما نقله الشارح هنا، وهي قوله ـ رحمه الله تعالى ـ: "ولهذا قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] فلم يقل: لو كان فيهما إلٰهان، بل المقدّر آلهة غير الإله المعلوم أنه إله، فإنه لم ينازع أحد في أن الله إله حق، وإنما نازعوا هل يتخذ غيره إلها مع كونه مملوكا له؟ " درء التعارض (٣٦٩/٩ ـ ٣٧٠).

(٢) لأن توحيد الربوبية يتعلّق بالوجود. =

ودلت الآية على أنه لا يجوز أن يكون فيهما آلهة متعددة، بل لا يكون الإله إلا واحدا، وعلى أنه لا يجوز أن يكون هذا الإله الواحد إلا الله سبحانه وتعالى، وأن فساد السماوات والأرض يلزم من كون الآلهة فيهما متعددة، ومن كون الإله الواحد غير الله، وأنه لا صلاح لهما إلا بأن يكون الإله فيهما هو الله وحده لا غيره. فلو كان للعالم إلٰهان معبودان لفسد نظامه كله، فإن قيامه إنما هو بالعدل، وبه قامت السماوات والأرض، وأظلم الظلم على الإطلاق الشرك، وأعدل العدل التوحيد(١).

وتوحيد الإلهية متضمن لتوحيد الربوبية دون العكس، فمن لا يقدر على أن يخلق يكون عاجزا، والعاجز لا يصلح أن يكون إلها. قال تعالى: ﴿أَيُشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴿١٩١﴾﴾ [الأعراف: ١٩١]. وقال تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٧﴾﴾ [النّحل: ١٧].

= قال ابن تيمية: "فإن التمانع (أي: في وحدانية الرب) يمنع وجود المفعول لا يوجب فساده بعد وجوده " الاقتضاء (٣٨٨/٢).
وقال أيضاً: "الفساد المذكور في الآية لم يوقت بوقت مخصوص، والفساد ليس هو امتناع الوجود الذي يقدر عند تمانع الفاعلين، إذا أراد أحدهما شيئاً وأراد الآخر نقيضه، ولا هو أيضاً امتناع الفعل الذي يقدر عن كون المفعول الواحد لفاعلين، فإن هذا كله يقتضي عدم الوجود " درء التعارض (٣٧١/٩).

(١) قرر ابن تيمية أن أصل الصلاح هو طاعة الله ورسوله، وضده أصل الفساد، فقال ـ رحمه الله تعالى ـ: "وأما الفساد فهو ضد الصلاح، كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾﴾ [البقرة: ١١].. وقال: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف: ٥٦]، وقال: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ ﴿٢٠٥﴾﴾ [البقرة: ٢٠٥].. وجماع الصلاح للآدميين هو طاعة الله ورسوله، وهو فعل ما ينفعهم وترك ما يضرهم، والفساد بالعكس. فصلاح الشيء هو حصول كماله الذي به تحصل سعادته، وفساده بالعكس. والخلق صلاحهم وسعادتهم في أن يكون الله هو معبودهم، الذي تنتهي إليه محبتهم وإرادتهم، ويكون ذلك غاية الغايات ونهاية النهايات " درء التعارض (٣٧٢/٩ ـ ٣٧٣). وهذا الذي ذكره ابن تيمية يتعلّق بالفساد المعنوي.
وأما الفساد المادي فالمراد به اختلال نظام العالم وخرابه. كما قرره ابن كثير في: تفسير القرآن العظيم (٣٩٧/٩)، والبغوي في: معالم التنزيل (٣١٤/٥)، والسعدي في: تيسير الكريم الرحمن صـ٥٢١.

وقال[١] تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾﴾ [الإسراء: ٤٢].

وفيها للمتأخرين قولان:

أحدهما: لاتخذوا سبيلاً إلى مغالبته[٢].

---

(١) عبارة الشارح من قوله: "وقال تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ﴾ [الإسراء: ٤٢].. إلى قول الشارح في ص٤٩: "بخلاف الآية الأولى "، جاء معناها في درء التعارض (٩/٣٥٠ ـ ٣٥١). وقد ساق ابن تيمية هذا الكلام ردّا على ابن رشد في كتابه (مناهج الأدلة) حيث ظن أنها في توحيد الربوبية.

(٢) نسب ابن الجوزي هذا القول إلى الحسن البصري، وسعيد بن جبير. زاد المسير (٥/٣٨).
وجاء في تفسير ابن أبي حاتم (رقم ١٣٢٩٥): "عن سعيد بن جبير ﷺ، في قوله: ﴿إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا﴾، قال: على أن ينزلوا ملكه".
وقال الشنقيطي: "وفي معنى هذه الآية الكريمة وجهان من التفسير، كلاهما حق ويشهد له قرآن. وقد قدمنا في ترجمة هذا الكتاب المبارك: أن الآية قد يكون فيها وجهان كلاهما حق، وكلاهما يشهد له قرآن فنذكر الجميع لأنه كله حق. **الأول من الوجهين المذكورين أن معنى الآية الكريمة**: لو كان مع الله آلهة أخرى كما يزعم الكفار لابتغوا أي الآلهة المزعومة، أي: لطلبوا إلى ذي العرش، أي: إلى الله سبيلاً، أي: إلى مغالبته وإزالة ملكه، لأنهم إذاً يكونون شركاءه كما يفعل الملوك بعضهم مع بعض. سبحان الله وتعالى عن ذلك علواً كبيراً! وهذا القول في معنى الآية هو الظاهر عندي، وهو المتبادر من معنى الآية الكريمة ومن الآيات الشاهدة لهذا المعنى قوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٩٢﴾﴾، وقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [الأنبياء: ٢٢] وهذا المعنى في الآية مروي عن ابن عباس، وسعيد بن جبير، وأبي علي الفارسي، والنقاش، وأبي منصور، وغيره من المتكلمين. **الوجه الثاني في معنى الآية الكريمة**: أن المعنى ﴿لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ أي طريقا ووسيلة تقربهم إليه لاعترافهم بفضله. ويدل لهذا المعنى قوله تعالى: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓ﴾ [الإسراء: ٥٧]. ويروى هذا القول عن قتادة. واقتصر عليه ابن كثير في تفسيره.
ولا شك أن المعنى الظاهر المتبادر من الآية بحسب اللغة العربية هو القول الأول، لأن في الآية فرض المحال، والمحال المفروض الذي هو وجود آلهة مع الله مشاركة له لا يظهر معه أنها تتقرب إليه، بل تنازعه لو كانت موجودة، ولكنها معدومة مستحيلة الوجود. والعلم عند الله تعالى " أضواء البيان (٣/٧٠٢ ـ ٧٠٣).

والثاني - وهو الصحيح المنقول عن السلف، كقتادة وغيره(١)، وهو الذي ذكره ابن جرير(٢) لم يذكر غيره -: لاتخذوا سبيلا بالتقرب إليه، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦ تَذْكِرَةٌ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا ١٩﴾ [المُزمّل: ١٩](٣)، وذلك أنه قال: ﴿لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ﴾ [الإسرَاء: ٤٢](٤). وهم لم يقولوا: إن العالم له صانعان، بل جعلوا معه آلهة اتخذوهم شفعاء، وقالوا: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزُّمَر: ٣] بخلاف الآية الأولى.

ثم التوحيد الذي دعت إليه رسل الله(٥) ونزلت به كتبه نوعان: توحيد في الإثبات والمعرفة، وتوحيد في الطلب والقصد(٦).

---

(١) وبه جزم ابن كثير في تفسيره (١٥/٩)، ولذلك لم يذكر غيره.

(٢) هو أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، من أئمة التفسير والحديث والفقه، وكتابه في التفسير هو أعظم الكتب وأجلّها. قال ابن تيمية: "التفاسير التي في أيدي الناس أصحّها تفسير محمد بن جرير الطبري، فإنه يذكر مقالات السلف بالأسانيد الثابتة، وليس فيه بدعة، ولا ينقل عن المتّهمين كمقاتل بن بكير والكلبي " الفتاوى (٣٨٥/١٣).

(٣) قال ابن تيمية: "والمراد به اتخاذ السبيل إلى عبادته وطاعته، بخلاف العكس، فإنه قال: ﴿فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا۟ عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا﴾ [النِّساء: ٣٤] ولم يقل: إليهن سبيلا " درء التعارض (٣٥٠/٩). فلو كان المراد على سبيل المغالبة لكان متعديًا بـ(على) كما قال تعالى: ﴿عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا﴾ [النِّساء: ٣٤].

(٤) قال ابن تيمية: "والآية فيها قولان معروفان للمفسرين: **أحدهما**: أن قوله: ﴿لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [الإسرَاء: ٤٢] أي بالتقرب إليه والعبادة والسؤال له. **والثاني**: بالممانعة والمغالبة. والأول هو الصحيح، فإنه قال: ﴿لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ﴾ [الإسرَاء: ٤٢] وهم لم يكونوا يقولون: إن آلهتهم تمانعه وتغالبه بخلاف قوله: ﴿وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ﴾ [المؤمنون: ٩١] فهذا في الآلهة المنفية، ليس فيه أنها تعلو على الله، وأن المشركين يقولون ذلك " درء التعارض (٣٥٠/٩). ينظر: الصواعق المرسلة (٤٦٢/٢).

(٥) عبارة الشارح من قوله: "ثم التوحيد الذي دعت إليه رسل الله..." إلى صـ٦١ عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [العَنكبوت: ٥١] الآيات "، في مدارج السالكين (٤٤٩/٣ - ٤٦٩).

(٦) تقسيم التوحيد دلّ عليه الكتاب والسنة وكلام السلف من الصحابة ومن بعدهم، فهو مأخوذ من استقراء نصوص الوحيين. ينظر: ما كتبه د. عبدالرزاق البدر في كتابه (القول السديد في الردّ على من أنكر تقسيم التوحيد).

فالأول: هو إثبات حقيقة ذات الرب تعالى وصفاته وأفعاله وأسمائه، ليس كمثله شيء في ذلك كله، كما أخبر به عن نفسه، وكما أخبر رسوله ﷺ. وقد أفصح القرآن عن هذا النوع كل الإفصاح، كما في أول "الحديد" و "طه" وآخر "الحشر" وأول " الٓم تنزيل السجدة "وأول" آل عمران "وسورة "الإخلاص" بكمالها، وغير ذلك[(١)].

والثاني: وهو توحيد الطلب والقصد[(٢)]، مثل ما تضمنته سورة ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ۝١﴾ [الكافرون: ١]. و ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ [آل عِمرَان: ٦٤].وأول سورة "تنزيل الكتاب" وآخرها، وأول سورة "يونس" وأوسطها وآخرها، وأول سورة "الأعراف" وآخرها، وجملة سورة "الأنعام".

وغالب سور القرآن متضمنة لنوعي التوحيد، بل كل سورة في القرآن، فإن القرآن إما خبر عن الله وأسمائه وصفاته وأفعاله، فهو التوحيد العلمي الخبري.

وإما دعوة إلى عبادته وحده لا شريك له، وخلع ما يعبد من دونه، فهو التوحيد الإرادي الطلبي[(٣)].

---

(١) وهو التوحيد العلمي الخبري، أو توحيد الاعتقاد. وسمي بذلك لاشتماله على أخبار يجب تصديقها وإثباتها ومعرفتها والإقرار بها.

(٢) أو يقال: توحيد الإرادة، والتوحيد العملي.

(٣) قرر ابن تيمية هذا المعنى في مواضع عديدة من كتبه، ومنها قوله ـ رحمه الله تعالى ـ: "وسورة "قل هو الله أحد" فيها التوحيد القولي العلمي الذي تدل عليه الأسماء والصفات، ولهذا قال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص: ١-٤]..

وسورة "قل يا أيها الكافرون" فيها التوحيد القصدي العملي، كما قال تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ۝١ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۝٢﴾ وبهذا يتميز من يعبد الله ممن يعبد غيره، وإن كان كل واحد منهما يقر بأن الله رب كل شيء ومليكه، ويتميز عباد الله المخلصون الذين لم يعبدوا إلا إياه ممن عبدوا غيره وأشركوا به، أو نظروا إلى القدر الشامل لكل شيء فسوّى بين المؤمنين والكفار كما كان يفعل المشركون من العرب، ولهذا قال ﷺ: "إنها براءة من الشرك ". =

وإما أمر ونهي وإلزام بطاعته، فذلك من حقوق التوحيد ومكملاته.

وإما خبر عن إكرامه لأهل توحيده، وما فعل بهم في الدنيا، وما يكرمهم به في الآخرة، فهو جزاء توحيده.

وإما خبر عن أهل الشرك، وما فعل بهم في الدنيا من النكال، وما فعل بهم في العقبى من العذاب، فهو جزاء من خرج عن حكم التوحيد.

فالقرآن كله في التوحيد وحقوقه وجزائه، وفي شأن الشرك وأهله وجزائهم، فـ ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٢﴾ [الفَاتِحَة: ٢] توحيد، ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [الفَاتِحَة: ١] توحيد، ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦﴾ [الفَاتِحَة: ٦] توحيد متضمن لسؤال الهداية إلى طريق أهل التوحيد الذين أنعم عليهم ﴿غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الفَاتِحَة: ٧] الذين فارقوا التوحيد.

وكذلك شهد الله لنفسه بهذا التوحيد، وشهدت له به ملائكته وأنبياؤه

= وسورة "قل هو الله أحد" فيها إثبات الذات وما لها من الأسماء والصفات التي يتميز بها مثبتو الرب الخالق، الأحد الصمد، من المعطلين له بالحقيقة: نفاة الأسماء والصفات، المضاهين لفرعون وأمثاله ممن أظهر التعطيل والجحود للإله المعبود، وإن كان في الباطن يقرّ به، كما قال تعالى: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسۡتَيۡقَنَتۡهَآ أَنفُسُهُمۡ ظُلۡمٗا وَعُلُوّٗاۚ﴾ [النّمل: ١٤]، وقال موسى: ﴿لَقَدۡ عَلِمۡتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ بَصَآئِرَ وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَٰفِرۡعَوۡنُ مَثۡبُورٗا﴾ [الإسرَاء: ١٠٢]... الاقتضاء (٢/٣٩٤).

وقرر أيضاً أن توحيد الإلهية يتضمن توحيد الصفات، كما في الصفدية (٢/٢٢٨ ـ ٢٢٩)، وبيان تلبيس الجهمية (٤/٥٣٣). وأشار إلى التلازم بين هذين التوحيدين، حيث قرر أن اسمه ـ تعالى ـ " الصمد " يوجب الاستسلام لله وحده، المنافي للاستكبار، فإن الصمد يتضمن صمود كل شيء وفقره إليه. بيان تلبيس الجهمية (٤/٢٢٣).

وقال أيضاً: "فمن لم يثبت لله الصفات لم يحقق عبادته له، فلهذا وغيره كان الشرك بعبادة غير الله واقعا في نفاة الصفات " شرح الأصبهانية ص١١٦.

ولمّا تحدّث ابن تيمية عن أقسام الشرك، وأنه نوعان: شرك في الربوبية، وشرك في الإلهية، بيّن أن شرك جمهور العرب كان في النوع الثاني، ثم قال ـ رحمه الله تعالى ـ: "فإثبات التوحيد في النوع الثاني ـ الإلهية ـ يتضمن الأول من غير عكس " درء التعارض (٧/٣٩١).

ورسله، قال تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١٨﴾ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ۗ﴾ [آل عمران: ١٨، ١٩][(١)].

فتضمنت هذه الآية الكريمة إثبات حقيقة التوحيد، والرد على جميع طوائف الضلال[(٢)]، فتضمنت أجل شهادة وأعظمها وأعدلها وأصدقها، من أجل شاهد، بأجل مشهود به.

وعبارات السلف في (شهد) تدور على الحكم، والقضاء، والإعلام، والبيان، والإخبار. وهذه الأقوال كلها حق لا تنافي بينها، فإن الشهادة تتضمن كلام الشاهد وخبره، وتتضمن إعلامه وإخباره وبيانه[(٣)].

---

(١) قال ابن القيم مبيّنا معنى القسط: "القسط هو العدل، فشهد الله سبحانه أنه قائم بالعدل في توحيده، وبالوحدانية في عدله، والتوحيد والعدل هما جماع صفات الكمال، فإن التوحيد يتضمن تفرده سبحانه بالكمال والجلال والمجد والتعظيم الذي لا ينبغي لأحد سواه، والعدل يتضمن وقوع أفعاله كلها على السداد والصواب وموافقة الحكمة " مدارج السالكين (٣/٤٥٥).

(٢) بيّن ابن تيمية هذا الردّ بقوله: "قال تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١٨﴾﴾ [آل عِمرَان: ١٨] فله الوحدانية في إلهيته، وله العدل وله العزة والحكمة، وهذه الأربعة إنما يثبتها السلف وأتباعهم، فمن قصر عن معرفة السنة نقص الرب بعض حقه. والجهمي الجبري: لا يثبت عدلا ولا حكمة، ولا توحيد إلهيته، بل توحيد ربوبيته، والمعتزلي لا يثبت توحيد إلهيته، ولا عدلا ولا عزة ولا حكمة، وإن قال: إنه يثبت حكمة ما، معناها يعود إلى غيره، فتلك لا تكون حكمة، فمن فعل لا لأمر يرجع إليه بل لغيره، فهذا عند العقلاء قاطبة ليس بحكيم... " الفتاوى (٨/٢١١).

(٣) جاء تقرير هذا المعنى مبسوطا بأمثلته في كلام طويل بديع لابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ، ومن ذلك قوله: "قد تنوعت عبارات المفسرين في لفظ (شهد)، فقالت طائفة منهم مجاهد والفراء وأبو عبيدة: أي حكم وقضى. وقالت طائفة منهم ثعلب والزجاج: أي بيّن. وقالت طائفة: أي أعلم. وكذلك قالت طائفة معنى شهادة الله الإخبار والإعلام، ومعنى شهادة الملائكة والمؤمنين الإقرار، وعن ابن عباس: أنه شهد بنفسه لنفسه قبل أن يخلق الخلق حين كان ولم يكن سماء ولا أرض ولا بر ولا بحر فقال: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عِمرَان: ١٨]. وكل هذه الأقوال وما في معناها صحيحة...، " ثم تحدّث ابن تيمية عن هذه المعاني ومراتبها وأدلتها. الفتاوى (١٤/١٦٨ فما بعدها).

فلها أربع مراتب:

فأول مراتبها: علم ومعرفة واعتقاد لصحة المشهود به وثبوته.

وثانيها: تكلمه بذلك، وإن لم يُعلم به غيره، بل يتكلم بها مع نفسه ويذكرها وينطق بها أو يكتبها.

وثالثها: أن يُعلم غيره بما يشهد به ويخبره به ويبيِّنه له.

ورابعها: أن يُلزمه بمضمونها ويأمره به.

فشهادة الله سبحانه لنفسه بالوحدانية(١)، والقيام بالقسط تضمنت هذه المراتب الأربع: علمه سبحانه بذلك، وتكلمه به، وإعلامه، وإخباره لخلقه به، وأمرهم وإلزامهم به.

فأما مرتبة العلم، فإن الشهادة تضمنتها ضرورة، وإلا كان الشاهد شاهدا بما لا علم له به. قال تعالى: ﴿إِلَّا مَن شَهِدَ بِٱلْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [الزّخرُف: ٨٦]، وقال - ﷺ -: «على مثلها فاشهد»(٢)، وأشار إلى الشمس.

وأما مرتبة التكلم والخبر، فقال تعالى: ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا ۚ أَشَهِدُوا۟ خَلْقَهُمْ ۚ سَتُكْتَبُ شَهَٰدَتُهُمْ وَيُسْـَٔلُونَ ﴿١٩﴾﴾ [الزّخرُف: ١٩]. **فجعل ذلك منهم شهادة، وإن لم يتلفظوا بلفظ الشهادة، ولم يؤدوها عند غيرهم**(٣).

---

(١) بيّن ابن تيمية هذا المعنى في أثناء ردّه على من قال بأن التوحيد لا يكون إلا من العبد للرب، فقال - رَحِمَهُ الله تعالى -: "التوحيد يكون من الله لنفسه، فإنه يوحّد نفسه بنفسه كما قال تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عِمرَان: ١٨] والقرآن مملوء من توحيد الله لنفسه، فقد وحّد نفسهُ بنفسه، كقوله: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [البَقَرَة: ١٦٣] وقوله: ﴿وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓا۟ إِلَٰهَيْنِ ٱثْنَيْنِ ۖ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [النّحل: ٥١] وقوله: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محَمَّد: ١٩] وأمثال ذلك... " الفتاوى (٢/٣٥٥).

(٢) أخرجه الحاكم (٤/٩٨ - ٩٩)، والبيهقي في الشعب (١٠٩٧٤)، وابن عدي في الكامل (٦/٢٠٧) بألفاظ متقاربة المعنى. وقد ضعّفه البيهقي وابن حجر. ينظر: التلخيص (٤/٢١٨)، وبلوغ المرام (رقم١٤٤٧). وقال الذهبي: واهٍ. كما في تلخيص المستدرك.

(٣) فمن تكلّم بالشيء وأخبر به فقد شهد به وإن لم يتلفظ بالشهادة. مدارج السالكين (٣/٤٥٢). وإقرار المرء على نفسه شهادة، كما في قصة ماعز الأسلمي - رضي الله عنه -، والشهادة للعشرة المبشرين بالجنة - رضي الله عنهم أجمعين -.

وأما مرتبة الإعلام والإخبار فنوعان: إعلام بالقول، وإعلام بالفعل. وهذا شأن كل مُعْلِم لغيره بأمر: تارة يُعلمه به بقوله، وتارة بفعله. ولهذا كان من جعل داره مسجدا وفتح بابها، وأفرزها بطريقها، وأذن للناس بالدخول والصلاة فيها: مُعلما أنها وقف، وإن لم يتلفظ به.

وكذلك من وجد متقربا إلى غيره بأنواع المسار، يكون مُعلما له ولغيره أنه يحبه، وإن لم يتلفظ بقوله، وكذلك بالعكس.

وكذلك شهادة الرب - ﷻ - وبيانه وإعلامه، يكون بقوله تارة، وبفعله أخرى. فالقول ما أرسل به رسله وأنزل به كتبه، وأما بيانه وإعلامه بفعله[1]، فكما قال ابن كيسان[2]: شهد الله بتدبيره العجيب، وأموره المحكمة عند خلقه: أنه لا إله إلا هو. وقال آخر:

وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد[3]

ومما يدل على أن الشهادة تكون بالفعل، قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَن يَعْمُرُوا مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ شَٰهِدِينَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِم بِٱلْكُفْرِ﴾ [التّوبَة: ١٧] فهذه شهادة منهم على أنفسهم بما يفعلونه.

والمقصود أنه سبحانه يشهد بما جعل آياته المخلوقة دالة عليه، ودلالتها إنما هي بخلقه وجعله.

وأما مرتبة الأمر بذلك والإلزام به - وإن كان[4] مجرد الشهادة

---

(١) أي: ما تضمنه خبره تعالى عن الأدلة الدّالة على وحدانيته التي تعلم دلالتها بالعقل والفطرة.

(٢) هو أبو الحسن محمد بن أحمد بن كيسان البغدادي، من علماء اللغة (ت٢٩٩هـ). ينظر: تاريخ بغداد (١/٣٣٥).

(٣) اختلف في نسبة هذه الأبيات، فقيل: إنها لابن المعتز. كما في تفسير ابن كثير (١/٢١٠سورة الفاتحة). وقيل: إنها لأبي العتاهية، كما في تاريخ بغداد (٦/٢٥٣)، وزهر الآداب لأبي إسحاق القيرواني (١/٣٠٨)، والمستطرف للأبشيهي (١/١٦). وقيل: إنها للبيد، كما في محاضرات الأدباء لأبي القاسم الأصفهاني (٢/٤١٠). وقيل: إنها لأبي نواس، كما في وفيات الأعيان لابن خلكان (٧/١٣٨). والله أعلم.

(٤) المثبت في طبعة الرسالة: (وإن مجرد الشهادة...)، والتصويب من مدارج السالكين (٣/٤٥٤).

لا يستلزمه، لكن الشهادة في هذا الموضع تدل عليه وتتضمنه ـ فإنه سبحانه شهد به شهادة من حكم به، وقضى وأمر، وألزم عباده به، كما قال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]. وقال الله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓاْ إِلَٰهَيْنِ ٱثْنَيْنِ﴾ [النحل: ٥١]. وقال تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة: ٥]. ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَٰهًا وَٰحِدًا﴾ [التوبة: ٣١]، وقال تعالى: ﴿لَّا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ﴾ [الإسراء: ٢٢]، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ﴾ [القصص: ٨٨]، والقرآن كله شاهد بذلك.

ووجه استلزام شهادته سبحانه لذلك: أنه إذا شهد أنه لا إله إلا هو، فقد أخبر وبيّن وأعلم وحكم وقضى أن ما سواه ليس بإله، وأن إلهية ما سواه باطلة، فلا يستحق العبادة سواه، كما لا تصلح الإلهية لغيره. وذلك يستلزم الأمر باتخاذه وحده إلها، والنهي عن اتخاذ غيره معه إلها، وهذا يفهمه المخاطَب من هذا النفي والإثبات، كما إذا رأيت رجلا يستفتي رجلا أو يستشهده أو يستطبه وهو ليس أهلا لذلك، ويدع من هو أهل له، فتقول: هذا ليس بمفت ولا شاهد ولا طبيب، المفتي فلان، والشاهد فلان، والطبيب فلان، فإن هذا أمر منه ونهي.

وأيضا: فالآية دلت على أنه وحده المستحق للعبادة، فإذا أخبر أنه هو وحده المستحق للعبادة، تضمن هذا الإخبار أمر العباد وإلزامهم بأداء ما يستحقه الرب تعالى عليهم، وأن القيام بذلك هو خالص حقه عليهم.

وأيضا: فلفظ "الحكم" و"القضاء" يستعمل في الجملة الخبرية، ويقال للجملة الخبرية: قضية، وحكم، وقد حكم فيها بكذا، قال تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّهُم مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ ﴿١٥١﴾ وَلَدَ ٱللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ ﴿١٥٢﴾ أَصْطَفَى ٱلْبَنَاتِ عَلَى ٱلْبَنِينَ ﴿١٥٣﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿١٥٤﴾﴾ [الصافات: ١٥١ ـ ١٥٤]. فجعل هذا الإخبار المجرد منهم حكما. وقال تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [القلم: ٣٥، ٣٦]. لكن هذا حكم لا إلزام معه، والحكم والقضاء بأنه لا إله إلا هو متضمن للإلزام.

ولو كان المراد مجرد شهادة لم يتمكنوا من العلم بها، ولم ينتفعوا بها[١]، ولم تقم عليهم بها الحجة، بل قد تضمنت البيان للعباد ودلالتهم وتعريفهم بما شهد به، كما أن الشاهد من العباد إذا كانت عنده شهادة ولم يبينها بل كتمها، لم ينتفع بها أحد، ولم تقم بها حجة.

وإذا كان لا ينتفع بها إلا ببيانها، فهو سبحانه قد بينها غاية البيان بطرق ثلاثة: السمع، والبصر، والعقل.

أما السمع: فبسمع آياته المتلوة المبينة لما عرفنا إياه من صفات كماله كلها، الوحدانية وغيرها، غاية البيان، لا كما يزعمه الجهمية ومن وافقهم من المعتزلة، ومعطلة بعض الصفات من دعوى احتمالات توقع في الحيرة، تنافي البيان الذي وصف الله به كتابه العزيز ورسوله الكريم[٢]، كما قال تعالى: ﴿حمٓ ۝١ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ ۝٢﴾ [الزخرف: ١، ٢]. ﴿الٓرۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ ۝١﴾ [يوسف: ١]. ﴿الٓرۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ وَقُرۡءَانٖ مُّبِينٖ ۝١﴾ [الحجر: ١]. ﴿هَٰذَا بَيَانٞ لِّلنَّاسِ وَهُدٗى وَمَوۡعِظَةٞ لِّلۡمُتَّقِينَ ۝١٣٨﴾ [آل عمران: ١٣٨]. ﴿فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا ٱلۡبَلَٰغُ ٱلۡمُبِينُ﴾ [المائدة: ٩٢]. ﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ وَلَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤].

وكذلك السنة تأتي مبينة أو مقررة لما دل عليه القرآن، لم يحوجنا ربنا سبحانه وتعالى إلى رأي فلان[٣]، ولا إلى ذوق فلان[٤] ووجده في أصول ديننا[٥].

---

(١) لعلّ الصواب حذف الواو " لم ينتفعوا بها "، كما هو مثبت في الفتاوى لابن تيمية (١٨٦/١٤)، ومدارج السالكين لابن القيم (٤٦٢/٣)، وبحذف الواو تكون الجملة تامة.

(٢) قال ابن القيم: "وفي هذا إبطال لقول من قال: إنه لم يرد من عباده ما دلّت عليه آياته السمعية من إثبات معانيها وحقائقها التي وضعت لها ألفاظها، فإن هذا ضد البيان والإعلام، ويعود على مقصود الشهادة بالإبطال والكتمان " مدارج السالكين (٤٦٣/٣).

(٣) كما عند المتكلمين.

(٤) كما عند الصوفية.

(٥) ومما يوضح ذلك أن ابن تيمية قال: "وقد جمع الله للمسلمين جميع طرق المعارف الإنسانية وأنواعها.. والعلم ينال بالحس والعقل، وما يحصل بهما، وبوحي الله إلى أنبيائه =

ولهذا تجد من خالف الكتاب والسنة مختلفين مضطربين، بل قد قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]. فلا يحتاج في تكميله إلى أمر خارج عن الكتاب والسنة.

وإلى هذا المعنى أشار الشيخ أبو جعفر الطحاوي ـ رحمه الله ـ، فيما يأتي من كلامه بقوله: "لا ندخل في ذلك متأولين بآرائنا، ولا متوهمين بأهوائنا، فإنه ما سلم في دينه إلا من سلم لله ـ عز وجل ـ ولرسوله ـ صلى الله عليه وسلم ".

وأما آياته العيانية الخلقية: فالنظر فيها والاستدلال بها يدل على ما تدل عليه آياته القولية السمعية[١]، والعقل يجمع بين هذه وهذه، فيجزم بصحة ما جاءت به الرسل، فتتفق شهادة السمع والبصر والعقل والفطرة.

فهو سبحانه لكمال عدله ورحمته وإحسانه وحكمته ومحبته للعذر وإقامة الحجة لم يبعث نبيا إلا ومعه آية تدل على صدقه فيما أخبر به، قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥]. وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾ بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ﴾ [النحل: ٤٣، ٤٤]. وقال تعالى: ﴿قُلْ قَدْ جَآءَكُمْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِى بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَبِٱلَّذِى قُلْتُمْ﴾ [آل عمران: ١٨٣]. وقال تعالى: ﴿فَإِن كَذَّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ جَآءُو بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُنِيرِ ﴿١٨٤﴾﴾ [آل عمران: ١٨٤]. وقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ﴾ [الشورى: ١٧]. حتى إن من أخفى آيات الرسل آيات هود، حتى قال له قومه: ﴿يَٰهُودُ مَا جِئْتَنَا بِبَيِّنَةٍ﴾ [هود: ٥٣]، ومع هذا فبينته من أوضح البينات لمن وفقه الله

= الذي هو خارج عما يشترك فيه الناس من الحس والعقل، ولهذا قيل: الطرق العلمية: البصر والنظر والخبر، الحس والعقل والوحي، الحس والقياس والنبوة " الجواب الصحيح (٢/٤).

(١) قال ابن تيمية: "وإذا كان لا بد من بيان شهادته للعباد؛ ليعلموا أنه قد شهد، فهو قد بينها بالطريقين: بالسمع والبصر. فالسميع يسمع آيات الله المتلوة المنزلة، والبصير يعاين آياته المخلوقة الفعلية " الفتاوى (١٤/١٨٧).

لتدبرها، وقد أشار إليه بقوله: ﴿إِنِّي أُشْهِدُ ٱللَّهَ وَٱشْهَدُوٓاْ أَنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ۝٥٤ مِن دُونِهِۦۖ فَكِيدُونِي جَمِيعٗا ثُمَّ لَا تُنظِرُونِ ۝٥٥ إِنِّي تَوَكَّلۡتُ عَلَى ٱللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمۚ مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذُۢ بِنَاصِيَتِهَآۚ إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ۝٥٦﴾ [هود: ٥٤ ـ ٥٦]. فهذا من أعظم الآيات: أن رجلا واحدا يخاطب أمة عظيمة بهذا الخطاب، غير جزع ولا فزع ولا خوّار، بل هو واثق بما قاله، جازم به، فأشهدَ الله أولا على براءته من دينهم وما هم عليه، إشهاد واثق به معتمد عليه، معلم لقومه أنه وليه وناصره وغير مسلط لهم عليه، ثم أشهدهم إشهاد مجاهر لهم بالمخالفة أنه بريء من دينهم وآلهتهم التي يوالون عليها ويبذلون دماءهم وأموالهم في نصرتهم لها، ثم أكد ذلك عليهم بالاستهانة لهم واحتقارهم وازدرائهم وأنهم لو[١] يجتمعون كلهم على كيده وشفاء غيظهم منه، ثم يعاجلونه ولا يمهلونه[٢].

ثم قرر دعوتهم أحسن تقرير، وبين أن ربه تعالى وربهم الذي نواصيهم بيده هو وليه ووكيله القائم بنصره وتأييده، وأنه على صراط مستقيم، فلا يخذل من توكل عليه وأقر به، ولا يشمت به أعداءه.

فأي آية وبرهان أحسن من آيات الأنبياء عليهم السلام وبراهينهم وأدلتهم؟ وهي شهادة من الله سبحانه بيَّنها لعباده غاية البيان.

ومن أسمائه تعالى "المؤمن" وهو في أحد التفسيرين[٣]: المصدق الذي يصدق الصادقين بما يقيم لهم من شواهد صدقهم، فإنه لا بد أن يري العباد من الآيات الأفقية والنفسية ما يبين لهم أن الوحي الذي بلغه رسله حق. قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمۡ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلۡأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ

---

(١) المثبت في طبعة الرسالة (ولو يجتمعون)، والتصويب من: مدارج السالكين (٤٦٥/٣).

(٢) وتمام النص من مدارج السالكين (٤٦٥/٣) والذي به يتم الكلام: (وفي ضمن ذلك: أنهم أضعف وأعجز وأقل من ذلك، وأنكم لو رمتموه لانقلبتم بغيظكم مكبوتين مخذولين).

(٣) ينظر: الفتاوى لابن تيمية (١٨٩/١٤)، مدارج السالكين لابن القيم (٤٦٦/٣). والتفسير الآخر: من أمن خلقه من أنه يظلمهم.

لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فُصّلَت: ٥٣]. أي القرآن[١]، فإنه هو المتقدم في قوله: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن كَانَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [فُصّلَت: ٥٢]. ثم قال: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فُصّلَت: ٥٣].

فشهد سبحانه لرسوله بقوله: أن ما جاء به حق، ووعد أنه يري العباد من آياته الفعلية الخلقية ما يشهد بذلك أيضا، ثم ذكر ما هو أعظم من ذلك كله وأجل، وهو شهادته سبحانه على كل شيء، فإن من أسمائه "الشهيد" الذي لا يغيب عنه شيء، ولا يعزب عنه، بل هو مطلع على كل شيء مشاهد له، عليم بتفاصيله.

وهذا استدلال بأسمائه وصفاته[٢]، والأول استدلال بقوله وكلماته[٣]، والاستدلال[٤] بالآيات الأفقية والنفسية استدلال بأفعاله ومخلوقاته[٥].

فإن قلت: كيف يستدل بأسمائه وصفاته، فإن الاستدلال بذلك لا يعهد في الاصطلاح؟

فالجواب: أن الله تعالى قد أودع في الفطر التي لم تتنجس بالجحود

---

(١) قال ابن تيمية: "والضمير عائد على القرآن، كما قال تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن كَانَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُم بِهِۦ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ ۝٥٢ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فُصّلَت: ٥٢، ٥٣] الآية. وأما قول طائفة من المتفلسفة ومن تبعهم من المتكلمة والمتصوفة: أن الضمير عائد إلى الله، وأن المراد ذكر طريق معرفته بالاستدلال بالعقل. فتفسير الآية بذلك خطأ من وجوه كثيرة وهو مخالف لما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها " الفتاوى (٣/٣٣١). وقرر ذلك أيضاً ابن القيم في مدارج السالكين (٣/٤٥٣ ـ ٤٥٤).

(٢) في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فُصّلَت: ٥٣].

(٣) في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن كَانَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [فُصّلَت: ٥٢].

(٤) المثبت في طبعة الرسالة: (واستدلال)، والتصويب من: مدارج السالكين (٣/٤٦٦).

(٥) في قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فُصّلَت: ٥٣].

ـ قال ابن تيمية: "فالآيات: أفقية، وأرضية، وقرآنية، وهي أدلة العلم " الفتاوى (١٦/٥٨٥).

والتعطيل، ولا بالتشبيه والتمثيل، أنه سبحانه الكامل في أسمائه وصفاته، وأنه الموصوف بما وصف به نفسه ووصفه به رسله، وما خفي عن الخلق من كماله أعظم وأعظم مما عرفوه منه.

ومن كماله المقدس شهادته على كل شيء واطلاعه عليه بحيث لا يغيب عنه ذرة في السماوات ولا في الأرض باطنا وظاهرا، ومن هذا شأنه كيف يليق بالعباد أن يشركوا به(١)، وأن يعبدوا غيره، ويجعلوا معه إلها آخر؟ وكيف يليق بكماله أن يقر من يكذب عليه أعظم الكذب، ويخبر عنه بخلاف ما الأمر عليه، ثم ينصره على ذلك ويؤيده ويعلي شأنه، ويجيب دعوته، ويهلك عدوه، ويظهر على يديه من الآيات والبراهين ما يعجز عن مثله قوى البشر، وهو مع ذلك كاذب عليه مفتر؟!

ومعلوم أن شهادته سبحانه على كل شيء وقدرته وحكمته وعزته وكماله المقدس يأبى ذلك، ومن جوز ذلك فهو من أبعد الناس عن معرفته.

والقرآن مملوء من هذه الطريق، وهي طريق الخواص، يستدلون بالله على أفعاله وما يليق به أن يفعله ولا يفعله، قال تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ ﴿٤٦﴾ فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَٰجِزِينَ ﴿٤٧﴾﴾ [الحاقَّة: ٤٤ ـ ٤٧]. وسيأتي لذلك زيادة بيان إن شاء الله تعالى.

ويستدل أيضاً بأسمائه وصفاته على وحدانيته وعلى بطلان الشرك، كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الحشر: ٢٣]. وأضعاف ذلك في القرآن.

وهذه الطريق قليل سالكها، لا يهتدي إليها إلا الخواص. وطريقة

(١) وكذا قرر ابن تيمية أن الذين ينكرون بعض صفاته ما قدروا الله حق قدره، ولا عبدوه حق عبادته، وأن الله تعالى قد ذكر هذه الكلمة " ما قدروا الله حق قدره " في ثلاث مواضع، ليثبت عظمته في نفسه، وما يستحقه من الصفات، وليثبت وحدانيته وأنه لا يستحق العبادة إلا هو، وليثبت ما أنزله على رسله... ينظر: الفتاوى (١٣/١٦٠ الفرقان بين الحق والبطلان).

الجمهور الاستدلال بالآيات الشاهدة، لأنها أسهل تناولا وأوسع. والله سبحانه يفضل بعض خلقه على بعض.

فالقرآن العظيم قد اجتمع فيه ما لم يجتمع في غيره، فإنه الدليل والمدلول عليه، والشاهد والمشهود له، قال تعالى لمن طلب آية تدل على صدق رسوله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥١﴾﴾ [العنكبوت: ٥١] الآيات.

وإذا عرف أن توحيد الإلهية هو التوحيد الذي أرسلت به الرسل وأنزلت به الكتب، كما تقدمت إليه الإشارة، فلا يلتفت إلى قول من قسم التوحيد[(١)] إلى ثلاثة أنواع[(٢)]، وجعل هذا النوع توحيد العامة[(٣)]، والنوع الثاني توحيد الخاصة[(٤)]، وهو الذي يثبت بالحقائق، والنوع الثالث توحيدا قائما بالقدم، وهو توحيد خاصة الخاصة!

فإن أكمل الناس توحيدا الأنبياء صلوات الله عليهم، والمرسلون منهم أكمل في ذلك، وأولو العزم من الرسل أكملهم توحيدا، وهم: نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد ـ صلى الله وسلّم عليهم أجمعين ـ.

وأكملهم توحيدا الخليلان: محمد وإبراهيم ـ صلوات الله عليهما وسلامه ـ فإنهما قاما من التوحيد بما لم يقم به غيرهما علما، ومعرفة، وحالا، ودعوة للخلق وجهادا، فلا توحيد أكمل من الذي قامت به الرسل، ودعوا إليه، وجاهدوا الأمم عليه. ولهذا أمر سبحانه نبيه أن يقتدي بهم فيه،

---

(١) عبارة الشارح من قوله: "فلا يلتفت إلى قول من قسّم التوحيد..." إلى قوله في صـ٦٤: "أو ما يقرب هذا المعنى أو أشار إليه "، جاء معناها مبسوطا في المنهاج (٥/٣٥٥ ـ ٣٨٣)، ومدارج السالكين (٣/٤٩٤ ـ ٥٢١).

(٢) هذا التقسيم من زلّات شيخ الإسلام الأنصاري الهروي ـ عفا الله عنا وعنه ـ. وقد ذكر هذا التقسيم في كتابه منازل السائرين، حيث قال: "**الوجه الأول**: توحيد العامة الذي يصح بالشواهد. **والوجه الثاني**: توحيد الخاصة وهو الذي يثبت بالحقائق. **والوجه الثالث**: توحيد قائم بالقدم وهو توحيد خاصة الخاصة.. " منازل السائرين صـ١٣٥.

(٣) جعل توحيد المرسلين ـ وهو توحيد العبادة ـ توحيد العامة!

(٤) يعني بتوحيد الخاصة: توحيد الربوبية.

كما قال تعالى ـ بعد ذكر مناظرة إبراهيم قومه في بطلان الشرك، وصحة التوحيد وذكر الأنبياء من ذريته ـ: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ﴾ [الأنعام: ٩٠]. فلا أكمل من توحيد من أُمِرَ رسول الله ـ ﷺ ـ أن يقتدي بهم.

وكان ـ ﷺ ـ يعلم أصحابه إذا أصبحوا أن يقولوا: «أصبحنا على فطرة الإسلام، وكلمة الإخلاص، ودين نبينا محمد، وملة أبينا إبراهيم حنيفا مسلما وما كان من المشركين»[١].

فملة إبراهيم: التوحيد، ودين محمد ـ ﷺ ـ: ما جاء به من عند الله قولا وعملا واعتقادا، وكلمة الإخلاص: هي شهادة "أن لا إله إلا الله"، وفطرة الإسلام: هي ما فَطَر عليه عباده من محبته وعبادته وحده لا شريك له، والاستسلام له عبودية وذلا وانقيادا وإنابة.

فهذا توحيد خاصة الخاصة، الذي من رغب عنه فهو من أسفه السفهاء. قال تعالى: ﴿وَمَن يَرۡغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبۡرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفۡسَهُۥۚ وَلَقَدِ ٱصۡطَفَيۡنَٰهُ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَإِنَّهُۥ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ١٣٠ إِذۡ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسۡلِمۡۖ قَالَ أَسۡلَمۡتُ لِرَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ١٣١﴾ [البقرة: ١٣٠، ١٣١].

وكل من له حس سليم وعقل يميز به، لا يحتاج في الاستدلال إلى أوضاع أهل الكلام[٢] والجدل واصطلاحهم وطرقهم ألبتة، بل ربما يقع

---

(١) أخرجه أحمد (١٥٣٦٠، ١٥٣٦٣، ١٥٣٦٤، ١٥٣٦٧، ٢١١٤٤،)، النسائي في الكبرى (٩٨٢٩، ٩٨٣١، ١٠١٧٥)، وفي عمل اليوم والليلة (١، ٢، ٣، ٣٤٣)، والدارمي (٢٦٨٨)، وابن أبي شيبة (٢٧٠٧١، ٢٩٨٨٧)، والطبراني في الدعاء (٢٩٤)، والبيهقي في الدعوات الكبير (٢٦) من حديث عبدالرحمن بن أبزى عن أبيه رضي الله عنه. والحديث صححه العراقي في المغني عن حمل الأسفار (٣٠١/١)، والألباني في السلسلة الصحيحة (٢٩٨٩)، وصحيح الجامع (٤٦٧٤).

(٢) لعلّ الشارح أشار إلى المتكلمة ها هنا مع أن الحديث عن المتصوفة، باعتبار أن الفريقين يتفقان في جعل توحيد الربوبية هو الغاية والمقصود، فأشهر أنواع التوحيد عند المتكلمين أن الله واحد في أفعاله لا شريك له، وشهود الحقيقة الكونية بأن الله ربّ كل شيء هو غاية التوحيد عند الصوفية. ينظر: التدمرية صـ١٨٦، وشرح الأصفهانية صـ١١٦، والفتاوى (١٩٩/١٣).

بسببها في شكوك وشبه يحصل له بها الحيرة والضلال والريبة، فإن التوحيد إنما ينفع إذا سلم قلب صاحبه من ذلك، وهذا هو القلب السليم الذي لا يفلح إلا من أتى الله به.

ولا شك أن النوع الثاني والثالث من التوحيد، الذي ادعوا أنه توحيد الخاصة وخاصة الخاصة، ينتهي إلى الفناء(١) الذي يشمِّر إليه غالب الصوفية، وهو درب خطر، يفضي إلى الاتحاد، انظر إلى ما أنشده شيخ الإسلام أبو إسماعيل الأنصاري(٢) ـ رحمه الله تعالى ـ حيث يقول:

ما وحد الواحد من واحد ... إذ كل من وحده جاحد
توحيد من ينطق عن نعته ... عارية أبطلها الواحد
توحيده إياه توحيده ... ونعت من ينعته لاحد(٣)

---

(١) أي الفناء عن شهود ما سوى الله تعالى كما هو عند أكثر الصوفية المتأخرين. فيغيب عن مشاهدة ورؤية الخلائق، فهو فناء عن العلم بالغير والنظر إليه.

(٢) هو شيخ الإسلام أبو إسماعيل، عبدالله بن محمد بن علي بن محمد الأنصاري الهروي.
قال ابن تيمية: "وشيخ الإسلام، وإن كان رحمه الله من أشد الناس مباينة للجهمية في الصفات، وقد صنف كتابه (الفاروق في الفرق بين المثبتة والمعطلة)، وصنف كتاب (تكفير الجهمية)، وصنف كتاب (ذم الكلام وأهله)، وزاد في هذا الباب حتى صار يوصف بالغلو في الإثبات للصفات، لكنه في القدر على رأي الجهمية نفاة الحكم والأسباب..." المنهاج (٥/٣٥٨).

(٣) تأوّل العلماء هذه الأبيات، ومن هؤلاء ابن تيمية وابن القيم.
قال ابن تيمية: ".. يعني إذا تكلم العبد بالتوحيد، وهو يرى أنه المتكلم، فإنما ينطق عن نعت نفسه، فيستعير ما ليس له فيتكلم به، وهذه عارية أبطلها الواحد، ولكن إذا فنى عن شهود نفسه، وكان الحق هو المتكلم على لسانه، حيث فنى من لم يكن، وبقي من لم يزل، فيكون الحق هو الناطق بنعت نفسه، لا بنعت العبد، ويكون هو الموحِد وهو الموحَد، ولهذا قال: توحيده إياه توحيده، أي: توحيد الحق إياه أي نفسه هو توحيده هو لا توحيد المخلوقين له، فإن لا يوحده عندهم مخلوق، بمعنى: أنه هو الناطق بالتوحيد على لسان خاصته ليس الناطق هو المخلوق، كما يقوله النصارى في المسيح: إن اللاهوت تكلم بلسان الناسوت، وحقيقة الأمر أن كل من تكلم بالتوحيد أو تصوره، وهو يشهد غير الله فليس بموحد عندهم... " المنهاج (٥/٣٧١). =

وإن كان قائله - رَحِمَهُ ٱللَّهُ - لم يرد به الاتحاد، لكن ذكر لفظا مجملا محتملا جذبه به الاتحادي إليه، وأقسم بالله جهد أيمانه إنه معه، ولو سلك الألفاظ الشرعية التي لا إجمال فيها كان أحق، مع أن المعنى الذي حام حوله لو كان مطلوبا منا لنبه الشارع عليه ودعا الناس إليه وبينه، فإن على الرسول البلاغ المبين، فأين قال الرسول: هذا توحيد العامة، وهذا توحيد الخاصة، وهذا توحيد خاصة الخاصة؟ أو ما يقرب من هذا المعنى؟ أو أشار إليه[(١)]؟

فهذه العقول حاضرة، وهذا كلام الله[(٢)] المنزل على رسوله - ﷺ -

---

= وقال ابن القيم: "قوله: ما وحّد الواحد من واحد، يعني: ما وحّد الله ﷻ أحد سواه، وكل من وحّد الله فهو جاحد لحقيقه توحيده، فإن توحيده يتضمن شهود ذات الواحد وانفراده، وتلك اثنينية ظاهرة بخلاف توحيده لنفسه، فإنه يكون هو الموحِد والموحَد، والتوحيد صفته وكلامه القائم به، فما ثم غير فلا اثنينية ولا تعدد، وأيضا فمن وحّده من الخلق فلا بد أن يصفه بصفة، وذلك يتضمن جحد حقه الذي هو عدم انحصاره تحت الأوصاف، فمن وصفه فقد جحد إطلاقه عن قيود الصفات. وقوله: توحيد من ينطق عن نعته عارية أبطلها الواحد يعني: توحيد الناطقين عنه عارية أبطلها الواحد يعني عارية مردودة، كما تسترد العواري إشارة إلى أن توحيدهم عارية لا ملك لهم، بل الحق أعارهم إياه، كما يعير المعير متاعه لغيره ينتفع به، ويكون ملكا للمعير لا للمستعير.

وقوله: أبطلها الواحد، أي: الواحد المطلق من كل الوجوه وحدته تبطل هذه العارية، وتردها إلى مالكها الحق، فإن الوحدة المطلقة من جميع الوجوه تنافي ملك الغير لشيء من الأشياء، بل المالك لتلك العارية هو الواحد فقط، فلذلك أبطلت الوحدة هذه العارية. وقوله: توحيده إياه توحيده، أي: توحيده الحقيقي هو توحيده لنفسه بنفسه من غير أثر للسوى بوجه، بل لا سوى هناك. وقوله: ونعت من ينعته لاحد، أي: نعت الناعت له إلحاد، وهو عدول عما يستحقه من كمال التوحيد، فإنه أسند إلى نزاهة الحق مالا يليق به إسناده، فإن عين الأولية تأبى نطق الحدث، ومحض التوحيد يأبى أن يكون للسوى أثر ألبتة..." مدارج السالكين (٣/٥١٤).

(١) والحاصل أن عبارة الهروي إن كانت ذات شطح، فهو حبيب إلينا، لكنّ الحق أحبّ إلينا منه - كما قاله ابن القيم في مدارج السالكين - وإن كانت العبارة موهمة فيردّ إلى كلامه المحكم - كما بيّنه ابن القيم في: شفاء العليل (١/٢١٨ الباب: ٣).

(٢) المثبت في طبعة الرسالة: (هذه النقول، والعقول حاضرة، فهذا كلام الله..)، وتصويب العبارة من: مدارج السالكين (٣/٥١٧).

وهذه سنة الرسول، وهذا كلام خير القرون بعد الرسول، وسادات العارفين من الأئمة، هل جاء ذكر الفناء فيها، وهذا التقسيم عن أحد منهم؟! وإنما حصل هذا من زيادة الغلو في الدين(١)، المشبه لغلو الخوارج، بل لغلو النصارى في دينهم. وقد ذم الله تعالى الغلو في الدين ونهى عنه، فقال تعالى: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّۚ﴾ [النساء: ١٧١]. ﴿قُلۡ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ غَيۡرَ ٱلۡحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوٓاْ أَهۡوَآءَ قَوۡمٖ قَدۡ ضَلُّواْ مِن قَبۡلُ وَأَضَلُّواْ كَثِيرٗا وَضَلُّواْ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ ۝٧٧﴾ [المائدة: ٧٧].

وقال ـ ﷺ ـ: «لا تشددوا فيشدد الله عليكم، فإن من كان قبلكم شددوا فشدد الله عليهم، فتلك بقاياهم في الصوامع والديارات(٢)، رهبانية ابتدعوها ما(٣) كتبناها عليهم». رواه أبو داود(٤).

---

(١) قال ابن تيمية: "والغلو هو مجاوزة الحد بأن يزاد في حمد الشيء أو ذمه على ما يستحق " الاقتضاء (٣٢٨/١).
وقال أيضاً: "وفيه أيضاً تنبيه على أن التشديد على النفس ابتداء، يكون سببا لتشديد آخر يفعله الله: إما بالشرع، وإما بالقدر. فأما بالشرع: فمثل ما كان النبي ﷺ يخافه في زمانه من زيادة إيجاب أو تحريم، كنحو ما خافه لما اجتمعوا لصلاة التراويح معه، ولما كانوا يسألون عن أشياء لم تحرم، ومثل أن من نذر شيئاً من الطاعات وجب عليه فعله وهو منهي عن نفس عقد النذر، وكذلك الكفارات الواجبة بأسباب. وأما القدر: فكثيرا ما قد رأينا وسمعنا من كان يتنطع في أشياء فيبتلى أيضاً بأسباب تشدد الأمور عليه في الإيجاب والتحريم، مثل كثير من الموسوسين في الطهارات إذا زادوا على المشروع ابتلوا بأسباب توجب حقيقة عليهم أشياء فيها عظيم مشقة ومضرة..." الاقتضاء (٣٢٣/١).

(٢) (الصوامع): بيت العبادة عند النصارى. (الديارات): دار الرهبان.

(٣) (ما) هنا نافية. والمعنى: أي ابتدعوا رهبانية لم يشرعها الله تعالى. ينظر: الجواب الصحيح (٢٥٩/١).

(٤) أخرجه أبو داود (٤٩٠٤)، وأبو يعلى (٣٦٩٤) من حديث سهل بن أبي أمامة، عن أنس ﷺ. وأخرجه الطبراني في الكبير (٥٥٥١)، والأوسط (٣٠٧٨) من حديث سهل بن حنيف ﷺ. والحديث ضعّفه الألباني في ضعيف الجامع (٦٢٣٢)، والضعيفة (٣٤٦٨)، والمشكاة (١٨١)، والأدب المفرد (٤٩٠٤)، وصححه في الصحيحة (٣١٢٤).

❑ **قوله: (ولا شيء مثله)**(١).

ش: اتفق أهل السنة على أن الله ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله. ولكن لفظ "التشبيه" قد صار في كلام الناس لفظا مجملا(٢) يراد به المعنى الصحيح، وهو ما نفاه القرآن، ودل عليه العقل، من أن خصائص الرب ـ تعالى ـ لا يوصف بها شيء من المخلوقات، ولا يماثله شيء من المخلوقات في شيء من صفاته: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشّورى: ١١]، رد على الممثلة المشبهة(٣)، ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشّورى: ١١]، رد على النفاة

---

(١) نفي تمثيل المخلوق بالخالق، وهو الذي جاء القرآن بنفيه.

(٢) عبارة الشارح من قوله: "لكن لفظ التشبيه قد صار في كلام الناس..." إلى قوله في صـ٦٧: " لأن العبد موصوف بهذه الصفات ". مأخوذ من المنهاج (٢/١١٠ ـ ١١١).
وقد قرر ابن تيمية في مواضع عديدة أن لفظ التشبيه من الألفاظ المجملة، ومن ذلك قوله: "لفظ التشبيه لفظ فيه إجمال.." المنهاج (٢/٥٢٦).
وقال أيضاً: "لفظ (الجسم) و (التشبيه) فيه إجمال واشتباه.." الفتاوى (٥/٣٦٤).

(٣) قرر ابن تيمية في مواضع عديدة الفرق بين التشبيه والتمثيل ـ خلافا للمتكلمين الذين يجعلون التشبيه هو التمثيل ـ فالتمثيل جاء القرآن بنفيه، وأما التشبيه ففيه إجمال واشتراك، كما قال ـ رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى ـ: "لفظ الشبه فيه إجمال وإبهام، فما من شيئين إلا وهما متفقان في أمر من الأمور، ولو أنه في كونهما موجودين، وذلك الذي اتفقا فيه لا يمكن نفيه إلا بنفي كل منهما " درء التعارض (٥/١٨٣).
كما أن اللغة فرّقت بين التشبيه والتمثيل، قال ابن تيمية: "لفظ (التشابه) ليس هو التماثل في اللغة، قال تعالى: ﴿وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَـٰبِهًا﴾ [البَقَرَة: ٢٥] وقال تعالى ﴿مُتَشَـٰبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَـٰبِهٍ﴾ [الأنعَام: ١٤١] ولم يرد به شيئاً هو مماثل في اللغة..." الفتاوى (٦/١١٣ الرسالة الأكملية).
وزاده بسطا وتحريرا، فقال: "وقد تنازع الناس هل لفظ الشبه والمثل بمعنى واحد، أو معنيين، على قولين:
أحدهما: أنهما بمعنى واحد، وأن ما دل عليه لفظ المثل مطلقا ومقيدا يدل عليه لفظ الشبه، وهذا قول طائفة من النظار. **والثاني**: أن معناها مختلف عند الإطلاق لغة وشرعا وعقلا، وإن كان مع التقييد والقرينة يراد بأحدهما ما يراد بالآخر، وهذا قول أكثر الناس، وهذا الاختلاف مبني على مسألة عقلية، وهو أنه هل يجوز أن يشبه الشيء الشيء من وجه دون وجه؟ وللناس في ذلك قولان، فمن منع أن يشبهه من وجه دون وجه، قال: المثل والشبه واحد، ومن قال: إنه قد يشبه الشيء الشيء من وجه دون وجه، فرّق بينهما عند الإطلاق، وهذا قول جمهور الناس، فإن العقل يعلم أن الأعراض مثل الألوان تشتبه في كونها ألوانا مع أن السواد ليس مثل البياض... =

المعطلة. فمن جعل صفات الخالق مثل صفات المخلوق، فهو المشبه المبطل المذموم، ومن جعل صفات المخلوق مثل صفات الخالق، فهو نظير النصارى في كفرهم.

ويراد به(١) أنه لا يثبت لله شيء من الصفات، فلا يقال(٢): له قدرة، ولا علم، ولا حياة؛ لأن العبد موصوف بهذه الصفات! ولازم هذا القول أنه لا يقال له: حي، عليم، قدير، لأن العبد يسمى بهذه الأسماء، وكذا كلامه وسمعه وبصره وإرادته وغير ذلك.

وهم(٣) يوافقون أهل السنة(٤) على أنه موجود، عليم، قدير، حي، والمخلوق يقال له: موجود حي عليم قدير، ولا يقال: هذا تشبيه يجب نفيه، وهذا مما دل عليه الكتاب والسنة وصريح العقل، ولا يخالف فيه عاقل. فإن الله سمى نفسه بأسماء، وسمى بعض عباده بها، وكذلك سمى صفاته بأسماء، وسمى ببعضها صفات خلقه، وليس المسمى كالمسمى، فسمى نفسه: حيا، عليما، قديرا، رؤوفا، رحيما، عزيزا، حكيما، سميعا،

= وأيضا فمعلوم في اللغة أنه يقال: هذا يشبه هذا، إذا أشبهه من بعض الوجوه، وإن كان مخالفا له في الحقيقة.
قال الله تعالى: ﴿وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَـٰبِهًا﴾ [البَقَرَة: ٢٥] " الجواب الصحيح (٢/٢٣٣). ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٣/١٣٥ ـ ١٣٧).
وقال أيضاً: "لفظ التماثل أخص من لفظ التشابه، والعرب تقول: من أشبه أباه فما ظلم، وفي كتاب عمر لأبي موسى: اعرف الأشباه والنظائر " بيان تلبيس الجهمية (٨/٣٤٨ ـ ٣٥٣) = مختصرا.

(١) أي: التشبيه.

(٢) هذه مقالة المعتزلة. فهم يقولون: إن الله واحد لا شبيه له، ويريدون بذلك نفي صفات الله تعالى.

(٣) أي: المعتزلة. وتصوّر مذهب المعتزلة كاف في العلم بفساده؛ إذ لا يُعقل إثبات حيّ بلا حياة، أو متكلم لا كلام له، أو متحرك لا حركة له. ينظر: شرح الأصبهانية صـ٤٣٩.

(٤) عبارة الشارح من قوله: "وهم يوافقون أهل السنة..." إلى قوله في صـ٧٧: " لكن بوجهين مختلفين "، مأخوذة من المنهاج (٢/١١٢ ـ ١٢٠).

بصيرا، ملكا، مؤمنا، جبارا، متكبرا. وقد سمى بعض عباده بهذه الأسماء فقال: ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ﴾ [الأنعام: ٩٥]. ﴿وَبَشَّرُوهُ بِغُلَٰمٍ عَلِيمٍ﴾ [الذّاريَات: ٢٨].﴿فَبَشَّرْنَٰهُ بِغُلَٰمٍ حَلِيمٍ ﴿١٠١﴾﴾ [الصّافات: ١٠١]. ﴿بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التّوبَة: ١٢٨]. ﴿فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾ [الإنسَان: ٢]، ﴿قَالَتِ ٱمْرَأَتُ ٱلْعَزِيزِ﴾ [يُوسُف: ٥١]. ﴿وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ﴾ [الكهف: ٧٩]. ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا﴾ [السَّجدَة: ١٨]. ﴿كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾ [غَافر: ٣٥].
ومعلوم أنه لا يماثل الحي الحي، ولا العليم العليم، ولا العزيز العزيز، وكذلك سائر الأسماء(١).

---

(١) اعتنى ابن تيمية بتقرير هذا الأصل، وهو أن الاتفاق في القدر المشترك والاسم العام لا يستلزم تمثيلا، وأن الاسم بعد الإضافة والتقييد يخصّه ويميّزه عن غيره.

قال ـ رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى ـ متحدّثا عن أهمية هذا الأصل: "هذا الأصل ينفع في عامة العلوم، فلهذا يتعدد ذكره في كلامنا بحسب الحاجة إليه، فيحتاج أن يفهم في كل موضع يحتاج إليه فيه..، وبسبب الغلط فيه ضل طوائف من الناس..." درء التعارض (٢١٦/١).

وبيّن منشأ الضلال في هذا الأصل، فقال: "ومنشأ ضلال هؤلاء كلهم: أنهم يأخذون القدر المشترك بين الأعيان، وهو الجنس اللغوي، فيجدونه واحدا في الذهن، فيظنون أن ذلك هو وحدة عينية، ولا يميّزون بين الواحد بالجنس، والواحد بالعين، وأن الجنس العام المشترك لا وجود له في الخارج، وإنما يوجد في الأعيان المتميزة " درء التعارض (١٢٠/٤). ينظر: المنهاج (٥٨٨/٢).

ونقل كلاما مهما لأبي نصر عبيدالله بن سعد الوائلي السجزي (ت: ٤٤٤هـ) في كتابه (الإبانة في مسألة القرآن) ـ في تقرير هذا الأصل ـ، حيث قال السجزي ـ رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى ـ: "والأصل الذي يجب أن يعلم: أن اتفاق التسميات لا يوجب اتفاق المسمين بها، فنحن إذا قلنا إن الله موجود رؤوف واحد حي عليم بصير متكلم، وقلنا إن النبي ﷺ كان موجودا حيا عالما سميعا بصيرا متكلما، لم يكن ذلك تشبيها، ولا خالفنا به أحدا من السلف والأئمة، بل الله موجود لم يزل، واحد حي قديم قيوم عالم سميع بصير متكلم فيما لم يزل، ولا يجوز أن يوصف بأضداد هذه الصفات، والموجود منا إنما وجد عن عدم..، وعَلِمَ بعد أن لم يعلم، وقد ينسى ما علم وسمع.. فلم يكن فيما أطلق للخلق تشبيه بما أطلق للخالق سبحانه وتعالى، وإن اتفقت مسميات هذه الصفات " درء التعارض (٨٩/٢ ـ ٩٠) = مختصرا.

ومن تقريراته لهذا الأصل قوله ـ رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى ـ: "فإن كل موجودين قائمين بأنفسهما، =

وقال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٥]. ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦۖ﴾ [النِّساء: ١٦٦]. ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِۦۚ﴾ [فَاطِر: ١١].

= فحينئذ لا بد أن يجمعهما اسم عام يدل على معنى عام، لكن المعنى العام لا يوجد عاما إلا في الذهن لا في الخارج. فإذا قيل: هذا الموجود وهذا الموجود مشتركان في مسمى الوجود، كان ما اشتركا فيه لا يوجد مشتركا إلا في الذهن لا في الخارج، وكل موجود فهو يختص بنفسه وصفات نفسه، لا يشركه غيره في شيء من ذلك في الخارج، وإنما الاشتراك هو نوع من التشابه والاتفاق، والمشترك فيه الكلي لا يوجد كذلك إلا في الذهن، فإذا وجد في الخارج لم يوجد إلا متميزا عن نظيره، لا يكون هو إياه، ولا هما في الخارج، مشتركان في شيء في الخارج.
ـ إلى أن قال ـ فمن فهم هذا انحلّت عنه إشكالات كثيرة يعثر فيها كثير من الأذكياء الناظرين في العلوم الكليّة والمعارف الإلهية " المنهاج (٨/٣٠ ـ ٣١).
وقال أيضاً: "وشبه الشيء بالشيء يكون لمشابهته له من بعض الوجوه، وذلك لا يقتضي التماثل الذي يوجب أن يشتركا فيما يجب ويجوز ويمتنع، وإذا قيل هذا حي عليم قدير، وهذا حي عليم قدير، فتشابها في مسمى الحي والعليم والقدير، لم يوجب ذلك أن يكون هذا المسمى مماثلا لهذا المسمى فيما يجب ويجوز ويمتنع.
بل هنا ثلاثة أشياء:
أحدها: القدر المشترك الذي تشابها فيه، وهو معنى كلي لا يختص به أحدهما..
والثاني: ما يختص به هذا، كما يختص الرب به من الحياة والعلم والقدرة.
والثالث: ما يختص به العبد من الحياة والعلم والقدرة. فما اختص به الرب ﷻ لا يشركه فيه العبد، ولا يجوز عليه شيء من النقائص التي تجوز على صفات العبد، وما يختص به العبد لا يشركه فيه الرب، ولا يستحق شيئاً من صفات الكمال التي يختص بها الرب ﷻ " الجواب الصحيح (٢/٢٣٢).
وبهذا يتبيّن أنه لولا القدر المشترك لما فُهم الخطاب، لكن هذا القدر المشترك أو الاسم الكلي يكون في الأذهان، وأما القدر المميّز فيكون خارج الذهن، فما يختص ويتميّز به الخالق سبحانه فلا يشركه فيه مخلوق.
كما أن هذا الأصل نافع في مسائل الصفات، فهو نافع في مسائل أخرى من مسائل الاعتقاد، فقد استعمله ابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ في الردّ على المنحرفين في باب الإيمان، الذين زعموا أن الإيمان شيء واحد، وأنه متماثل في بني آدم، لا يقبل الزيادة والنقصان. فذاك الإيمان مقدّر في الذهن، ولا حقيقة له في الخارج، فلا يوجد في الخارج إلا مقيّدا كأن يقال: إيمان زيد، وإيمان عمرو..، فإيمان كل واحد يخصّه، وهذا الإيمان يقبل التفاضل، والزيادة أو النقصان. ينظر: الإيمان ص٣٨٨ ـ ٣٨٩.

﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ۝٥٨﴾ [الذاريات: ٥٨]. ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصّلت: ١٥].

وعن جابر رضي الله عنه قال: «كان رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ يعلمنا الاستخارة في الأمور كلها كما يعلمنا السورة من القرآن، يقول: إذا هم أحدكم بالأمر فليركع ركعتين من غير الفريضة، ثم ليقل: اللهم إني أستخيرك بعلمك، وأستقدرك بقدرتك، وأسألك من فضلك العظيم، فإنك تقدر ولا أقدر، وتعلم ولا أعلم، وأنت علام الغيوب، اللهم إن كنت تعلم أن هذا الأمر خير لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري ـ أو قال: عاجل أمري وآجله ـ فاقدره لي، ويسره لي، ثم بارك لي فيه، وإن كنت تعلم أن هذا الأمر شر لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري ـ أو قال: عاجل أمري وآجله ـ فاصرفه عني، واصرفني عنه، واقدر لي الخير حيث كان، ثم رضني به. قال: ويسمي حاجته»، رواه البخاري(١).

وفي حديث عمار بن ياسر الذي رواه النسائي وغيره(٢)، عن النبي صلى الله عليه وسلم، أنه كان يدعو بهذا الدعاء: «اللهم بعلمك الغيب وقدرتك على الخلق، أحيني ما كانت الحياة خيرا لي، وتوفني إذا كانت الوفاة خيرا لي، اللهم إني أسألك خشيتك في الغيب والشهادة، وأسألك كلمة الحق في الغضب والرضا، وأسألك القصد في الغنى والفقر، وأسألك نعيما لا ينفد، وقرة عين لا تنقطع، وأسألك الرضا بعد القضاء، وأسألك برد العيش بعد الموت، وأسألك لذة النظر إلى وجهك الكريم(٣)، والشوق إلى

---

(١) (رقم ١١٦٢، ٦٣٨٢).

(٢) أخرجه النسائي (١٣٠٥، ١٣٠٦)، والكبرى (١٢٢٩)، وأحمد (١٨٣٢٥)، وابن أبي شيبة (٢٩٩٥٨)، وابن حبان (١٩٧١)، وأبو يعلى (١٦٢٤)، والحاكم (٥٢٤/١)، وابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني (٢٧٦)، والبيهقي في الدعوات الكبير (٢٢٠). وصححه الألباني في المشكاة (٢٤٩٧).

(٣) ذكر ابن تيمية أن من المتكلمين من أنكر لذّة النظر إلى وجه الله تعالى، فقال ـ رحمه الله تعالى ـ: "وأما أبو المعالي وابن عقيل ونحوهما، فينكرون أن يلتذ أحد بالنظر إليه، وقال أبو المعالي: يمكن أن يحصل مع النظر إليه لذة ببعض المخلوقات من الجنة، =

لقائك، في غير ضراء مضرة، ولا فتنة مضلة، اللهم زينا بزينة الإيمان، واجعلنا هداة مهتدين».

فقد سمى الله ورسوله صفات الله علما وقدرة وقوة. وقال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً﴾ [الروم: ٥٤]. ﴿وَإِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِّمَا عَلَّمْنَاهُ﴾ [يُوسُف: ٦٨]. ومعلوم أنه ليس العلم كالعلم، ولا القوة كالقوة، ونظائر هذا كثيرة، وهذا لازم لجميع العقلاء، فإن من نفى صفة من صفاته التي وصف الله بها نفسه، كالرضا والغضب، والمحبة والبغض، ونحو ذلك، وزعم أن ذلك يستلزم التشبيه والتجسيم! قيل له: فأنت تثبت له الإرادة والكلام والسمع والبصر، مع أن ما تثبته له ليس مثل صفات المخلوقين، فقل فيما نفيته وأثبته الله ورسوله مثل قولك فيما أثبته، إذ لا فرق بينهما[١].

فإن قال[٢]: أنا لا أثبت شيئاً من الصفات!

قيل له: فأنت تثبت له الأسماء الحسنى، مثل: حي، عليم، قدير، والعبد يسمى بهذه الأسماء، وليس ما يثبت للرب من هذه الأسماء مماثلا

= فتكون اللذة مع النظر بذلك المخلوق. وسمع ابن عقيل رجلا يقول: أسألك لذة النظر إلى وجهك. فقال: هب أن له وجها، أفتلتذ بالنظر إليه؟ وهذا ونحوه مما أنكر على ابن عقيل، فإنه كان فاضلا ذكيا، وكان تتلون آراؤه في هذه المواضع، ولهذا يوجد في كلامه كثير مما يوافق فيه قول المعتزلة والجهمية، وهذا من ذاك.. ـ ثم قال ـ: وهؤلاء الذين أنكروا محبته من أهل الكلام ـ وهم مؤمنون ـ لو رجعوا إلى فطرتهم التي فطروا عليها، واعتبروا أحوال قلوبهم عند عبادته، لوجدوا في قلوبهم من محبته ما لا يعبر عن قدره، وهم من أكثر الناس نظرا في العلم به وبصفاته وذكره، وذلك كله من محبته، وإلا فما لا يُحب لا تحرص النفوس على ذكره إلا لتعلق حاجتها به، ولهذا يقال: من أحب شيئاً أكثر من ذكره. والمؤمن يجد نفسه محتاجة إلى الله في تحصيل مطالبه، ويجد في قلبه محبة لله غير هذا، فهو محتاج إلى الله من جهة أنه ربه، ومن جهة أن إلهه.. " المنهاج (٥/٣٩١ ـ ٣٩٤). وينظر: درء التعارض (٦/٦٥ ـ ٦٩).

(١) وفي هذا التقرير ردّ على الأشاعرة الذين يثبتون الصفات السبع، وينكرون سائرها، فيقال لهم: القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر.

(٢) أي: المعتزلي. والمعتزلة قد جعلوا أسماء الله تعالى كالأعلام المحضة المترادفة، فلا تدلّ على الوصفية عندهم، والحق أن أسماء الله تعالى أعلام وأوصاف.

لما يثبت للعبد، فقل في صفاته نظير قولك في مسمى أسمائه[١].

فإن قال[٢]: وأنا لا أثبت له الأسماء الحسنى، بل أقول: هي مجاز، وهي أسماء لبعض مبتدعاته[٣]، كقول غلاة الباطنية والمتفلسفة![٤]

قيل له: فلا بد أن تعتقد أنه موجود حق قائم بنفسه، والجسم موجود قائم بنفسه، وليس هو مماثلا له[٥].

---

(١) بيّن ذلك ابن تيمية بقوله: "وإن كان ممن يثبت الأسماء وينفي الصفات، كالمعتزلة، قيل له في الصفات ما يقوله هو في الأسماء، فإذا كان يثبت حيا عالما قادرا، وهو لا يعرف من هو متصف بذلك إلا جسما، كان إثبات أن له علما وقدرة كما نطق به الكتاب والسنة كذلك " الفتاوى (١٣/١٦٥).

(٢) أي: الجهمي المحض.

(٣) من الأمثلة على ذلك: (الحي)، يقولون: جعل غيره حيّا. (السميع)، يقولون: جعل غيره سميعا، وهكذا، أو يطلق على الله تعالى السلوب (النفي): ليس بميت ولا جاهل...

(٤) قال ابن تيمية: "وذهب من ذهب من القرامطة الباطنية وغلاة الجهمية إلى أن هذه الأسماء حقيقة في العبد مجاز في الرب، قالوا: هذا في اسم الحي ونحوه، حتى في اسم الشيء كان الجهم وأتباعه لا يسمونه شيئا، وقيل عنه إنه لم يسمه إلا بالقادر الفاعل؛ لأن العبد عنده ليس بقادر ولا فاعل، فلا يسميه باسم يسمى به العبد. وذهب أبو العباس الناشئ إلى ضد ذلك، فقال: إنها حقيقة للرب مجاز للعبد..." المنهاج (٢/٥٨٢).

والصواب أنه حقيقة فيهما، كما حرره ابن تيمية في غير موطن. ينظر: الفتاوى (٥/١٩٦)، والردّ على المنطقيين ص١٥٦.

لمّا تحدّث ابن تيمية عن طريقة مخالفي الرسل في باب الأسماء والصفات، ذكر مذهب الفلاسفة كابن سينا وأتباعه من الباطنية وغيرهم، فقال: "فوصفوه بالسلوب والإضافات، دون صفات الإثبات، وجعلوه هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق. وقد علم بصريح العقل أن هذا لا يكون إلا في الذهن، لا فيما خرج عنه من الموجودات. وجعلوا الصفة هي الموصوف، فجعلوا العلم عين العالم، مكابرة للقضايا البديهيات، وجعلوا هذه الصفة هي الأخرى، فلم يميزوا بين العلم والقدرة والمشيئة جحدا للعلوم الضروريات " التدمرية ص١٧.

(٥) بيّن ذلك ابن تيمية بقوله: "وإن كان ممن لا يثبت لا الأسماء ولا الصفات، كالجهمية المحضة والملاحدة، قيل له: فلا بد أن تثبت موجودا قائما بنفسه، وأنت لا تعرف ذلك إلا جسما. وإن قال: لا أسميه باسم لا إثبات ولا نفي. قيل له: سكوتك لا ينفي الحقائق، =

فإن قال: أنا لا أثبت شيئا، بل أنكر وجود الواجب(١).

= ولا واسطة بين النفي والإثبات، فإما أن يكون حقا ثابتا موجودا، وإما أن يكون باطلا معدوما " الفتاوى (١٣/١٦٥).

وقال أيضاً: "فإن زاد في التعطيل، وقال: أنا لا أقول بقول المعتزلة؛ بل بقول الجهمية المحضة، والباطنية من الفلاسفة، والقرامطة: فأنفي الأسماء مع الصفات، ولا أسميه حيا ولا عالما ولا قادرا ولا متكلما إلا مجازا، بمعنى السلب والإضافة، أي: هو ليس بجاهل ولا عاجز، وجعل غيره عالما قادرا.

قيل له: فيلزمك ذلك في كونه موجودا واجبا بنفسه قديما فاعلا، فإن جهما قد قيل: إنه كان يثبت كونه فاعلا قادرا؛ لأن الإنسان عنده: ليس بقادر ولا فاعل، فلا تشبيه عنده في ذلك..." الفتاوى (٥/٣٥٥) = شرح حديث النزول ص١٢٠.

(١) بيّن ابن تيمية هذا القول الرديء، وناقشه وذكر لوازمه ـ في كلام طويل له ـ، فقال: "وإن قال: بل ألتزم أنه معدوم. قيل له: فمن المعلوم بالمشاهدة والعقل وجود موجودات، ومن المعلوم أيضاً أن منها ما هو حادث بعد أن لم يكن، كما نعلم نحن أنا حادثون بعد عدمنا، وأن السحاب حادث، والمطر والنبات حادث، والدواب حادثة، وأمثال ذلك من الآيات التي نبه الله تعالى عليها بقوله: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾﴾ [البَقَرَة: ١٦٤].

وهذه الحوادث المشهودة: يمتنع أن تكون واجبة الوجود بذاتها؛ فإن ما وجب وجوده بنفسه امتنع عدمه، ووجب قدمه، وهذه كانت معدومة ثم وجدت، فدل وجودها بعد عدمها على أنها يمكن وجودها ويمكن عدمها، فإن كليهما قد تحقق فيها، فعلم بالضرورة اشتمال الوجود على موجود محدث ممكن.

فنقول حينئذ: الموجود والمحدث الممكن لا بد له من موجد قديم واجب بنفسه؛ فإنه يمتنع وجود المحدث بنفسه، كما يمتنع أن يخلق الإنسان نفسه، وهذا من أظهر المعارف الضرورية؛ فإن الإنسان بعد قوته ووجوده لا يقدر أن يزيد في ذاته عضوا ولا قدرا، فلا يقصر الطويل ولا يطول القصير، ولا يجعل رأسه أكبر مما هو ولا أصغر، وكذلك أبواه لا يقدران على شيء من ذلك. ومن المعلوم بالضرورة: أن الحادث بعد عدمه لا بد له من محدث، وهذه قضية ضرورية معلومة بالفطرة حتى للصبيان، فإن الصبي لو ضربه ضارب وهو غافل لا يبصره، لقال: من ضربني؟ فلو قيل له: لم يضربك أحد، لم يقبل عقله أن تكون الضربة حدثت من غير محدث، بل يعلم أنه لا بد للحادث من محدث.

فإذا قيل: فلان ضربك؛ بكى حتى يضرب ضاربه، فكان في فطرته الإقرار بالصانع، =

قيل له: معلوم بصريح العقل أن الموجود إما واجب بنفسه، وإما غير واجب بنفسه، وإما قديم أزلي، وإما حادث كائن بعد أن لم يكن، وإما مخلوق مفتقر إلى خالق، وإما غير مخلوق ولا مفتقر إلى خالق، وإما فقير إلى ما سواه، وإما غني عما سواه.

وغير الواجب بنفسه لا يكون إلا بالواجب بنفسه، والحادث لا يكون إلا بقديم، والمخلوق لا يكون إلا بخالق، والفقير لا يكون إلا بغني عنه، فقد لزم على تقدير النقيضين وجود موجود واجب بنفسه قديم أزلي خالق غني عما سواه، وما سواه بخلاف ذلك.

وقد علم بالحس والضرورة وجود موجود حادث كائن بعد أن لم يكن، والحادث لا يكون واجبا بنفسه، ولا قديما أزليا، ولا خالقا لما سواه، ولا غنيا عما سواه، فثبت بالضرورة وجود موجودين: أحدهما واجب، والآخر ممكن، أحدهما قديم، والآخر حادث، أحدهما غني، والآخر فقير، أحدهما خالق، والآخر مخلوق. وهما متفقان في كون كل منهما شيئاً موجودا ثابتا.

= وبالشرع الذي مبناه على العدل، ولهذا قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الطُّور: ٣٥]. وفي الصحيحين «عن جبير بن مطعم أنه لما قدم في فداء أسارى بدر قال: وجدت النبي ﷺ يقرأ في المغرب بالطور قال: فلما سمعت هذه الآية ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الطُّور: ٣٥]؟ أحسست بفؤادي قد انصدع». وذلك أن هذا تقسيم حاصر ذكره الله بصيغة استفهام الإنكار، ليبين أن هذه المقدمات معلومة بالضرورة لا يمكن جحدها، يقول: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ﴾ [الطُّور: ٣٥] أي: من غير خالق خلقهم، أم هم خلقوا أنفسهم؟ وهم يعلمون أن كلا النقيضين باطل، فتعين أن لهم خالقا خلقهم سبحانه وتعالى..." الفتاوى (٥/٣٥٧ ـ ٣٦٠) = شرح حديث النزول ص١٢٣ ـ ١٢٧.

والمقصود أن المعطّل مهما بلغ تعطيله ونفيه، فلا بدّ أن يثبت لله تعالى شيئا، فلا يمكن أن ينفي جميع الأسماء والصفات، فإن كابر وعاند فأنكر واجب الوجود، احتجّ عليه بضرورة إثبات ذلك عقلا وفطرة ـ كما أورد الشارح ـ ومتى أقرّ بأن الله موجود، فالمخلوق موجود أيضا، وهذا الاتفاق في القدر المشترك لا يستلزم تمثيلا، فكذا يقال في جميع الأسماء والصفات، فالقدر المشترك هو معنى كلي في الذهن يشترك فيه الخالق والمخلوق، وأما ما يختص به الربّ سبحانه فلا يشركه فيه العبد.

ومن المعلوم أيضاً أن أحدهما ليس مماثلا للآخر في حقيقته، إذ لو كان كذلك لتماثلا فيما يجب ويجوز ويمتنع، وأحدهما يجب قدمه وهو موجود بنفسه، والآخر لا يجب قدمه ولا هو موجود بنفسه، وأحدهما خالق، والآخر ليس بخالق، وأحدهما غني عما سواه، والآخر فقير.

فلو تماثلا للزم أن يكون كل منهما واجب القدم ليس بواجب القدم، موجودا بنفسه غير موجود بنفسه، خالقا ليس بخالق، غنيا غير غني، فيلزم اجتماع الضدين على تقدير تماثلهما. فعلم أن تماثلهما منتف بصريح العقل، كما هو منتف بنصوص الشرع.

فعلم بهذه الأدلة اتفاقهما من وجه، واختلافهما من وجه[(١)]، فمن نفى ما اتفقا فيه كان معطلا قائلا للباطل، ومن جعلهما متماثلين كان مشبها قائلا للباطل، والله أعلم. وذلك لأنهما وإن اتفقا في مسمى ما اتفقا فيه، فالله تعالى مختص بوجوده وعلمه وقدرته وسائر صفاته، والعبد لا يشركه في شيء من ذلك، والعبد أيضاً مختص بوجوده وعلمه وقدرته، والله تعالى منزه عن مشاركة العبد في خصائصه.

وإذا اتفقا في مسمى الوجود والعلم والقدرة، فهذا المشترك مطلق كلي يوجد في الأذهان لا في الأعيان، والموجود في الأعيان مختص لا اشتراك فيه.

وهذا موضع اضطرب فيه كثير من النظار، حيث توهموا أن الاتفاق في مسمى هذه الأشياء يوجب أن يكون الوجود الذي للرب كالوجود[(٢)] الذي للعبد.

---

(١) اتفاقهما في القدر المشترك بين الخالق والمخلوق. واختلافهما في القدر المميّز، فالاتفاق في الاسم العام لا يقتضي تماثلهما في مسمى ذلك الاسم عند الإضافة والتخصيص.

(٢) المثبت في المنهاج: "هو الوجود...". فوجود الرب **هو** وجود العبد، وهذا عند الزنادقة الاتحادية. وهي أشنع من مقالة من قال: إن وجود الرب **مثل** وجود العبد.
وبيّن ابن تيمية منشأ ضلال الفريقين، فقال: "ومنشأ ضلال هؤلاء كلهم، أنهم يأخذون القدر المشترك بين الأعيان، وهو الجنس اللغوي، فيجدونه واحدا في الذهن، فيظنون أن ذلك هو وحدة عينية، ولا يميزون بين الواحد بالجنس والواحد بالعين، وأن الجنس العام المشترك لا وجود له في الخارج، وإنما يوجد في الأعيان المتميزة" درء التعارض (١٢٠/٤).

وطائفة ظنت أن لفظ "الوجود" يقال بالاشتراك اللفظي[١]، وكابروا عقولهم، فإن هذه الأسماء عامة قابلة للتقسيم، كما يقال: الموجود ينقسم إلى واجب وممكن، وقديم وحادث. ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام، واللفظ المشترك كلفظ "المشتري" الواقع على المبتاع والكوكب، لا ينقسم معناه، ولكن يقال: لفظ "المشتري " يقال على كذا وعلى كذا[٢]، وأمثال هذه المقالات التي قد بسط الكلام عليها في موضعه.

---

(١) وهو قول شاذ قال به الرازي والشهرستاني في أحد قوليه.

يقول ابن تيمية: "أما اللفظ فتنازعوا في الأسماء التي تسمى الله بها وتسمى بها عباده، كالموجود والحي والعليم والقدير، فقال بعضهم: هي مقولة بالاشتراك اللفظي، حذرا من إثبات قدر مشترك بينهما؛ لأنهما إذا اشتركا في مسمى الوجود لزم أن يمتاز الواجب عن الممكن بشيء آخر، فيكون مركبا. وهذا قول بعض المتأخرين كالشهرستاني والرازي في أحد قوليهما، وكالآمدي مع توقفه أحيانا..." المنهاج (٢/٥٨١ ـ ٥٨٢).

وبيّن أن أهل السنة والأشاعرة والمعتزلة وسائر المسلمين على أن لفظ الوجود من الألفاظ المتواطئة، فالأصل في الألفاظ أن تكون متواطئة، وأما الاشتراك اللفظي فهو خلاف الأصل.

قال ابن تيمية: "وآخرون توهموا أنه إذا قيل: الموجودات تشترك في مسمى (الوجود)، لزم التشبيه والتركيب فقالوا: لفظ الوجود مقول بالاشتراك اللفظي، فخالفوا ما اتفق عليه العقلاء مع اختلاف أصنافهم من أن الوجود ينقسم إلى قديم ومحدث، ونحو ذلك من أقسام الموجودات " التدمرية صـ١٠٨ = الفتاوى (٣/٦٣ ـ ٦٤).

وقال أيضاً: "فإنا وإن قلنا إن وجود الشيء عين ماهيته: لا يجب أن يكون الاسم مقولا عليه وعلى نظيره بالاشتراك اللفظي فقط كما في جميع أسماء الأجناس. فإن اسم السواد مقول على هذا السواد وهذا السواد بالتواطؤ، وليس عين هذا السواد هو عين هذا السواد، إذ الاسم دال على القدر المشترك بينهما وهو المطلق الكلي، لكنه لا يوجد مطلقا بشرط الإطلاق إلا في الذهن، ولا يلزم من ذلك نفي القدر المشترك بين الأعيان الموجودة في الخارج، فإنه على ذلك تنتفي الأسماء المتواطئة، وهي جمهور الأسماء الموجودة في الغالب..." الفتاوى (٣/١٩١مناظرة الواسطية).

ينظر: المنهاج (٨/٣٢)، درء التعارض (٥/١٧٩، ٣٢٤)، الجواب الصحيح (٢/٩٩).

(٢) المقصود بالاشتراك اللفظي: هو ما اتّحد لفظه وتعدد معناه، كلفظ (العين) تطلق على العين الباصرة، والعين الجارية، والجاسوس. وأما المشترك المعنوي ـ وهو المتواطئ ـ فهو ما اتّحد لفظه ومعناه كالوجود والحياة والسمع ...

وأصل الخطأ والغلط: توهمهم أن هذه الأسماء العامة الكلية يكون مسماها المطلق الكلي هو بعينه ثابتا في هذا المعين وهذا المعين، وليس كذلك، فإن ما يوجد في الخارج لا يوجد مطلقا كليا، لا يوجد إلا معينا مختصا، وهذه الأسماء إذا سمي الله بها كان مسماها مختصا به، فإذا سمي بها العبد كان مسماها مختصا به. فوجود الله وحياته لا يشاركه فيها غيره، بل وجود هذا الموجود المعين لا يشركه فيها غيره، فكيف بوجود الخالق[١]؟! ألا ترى أنك تقول: هذا هو ذاك، فالمشار إليه واحد لكن بوجهين مختلفين.

وبهذا ومثله يتبين لك أن المشبهة أخذوا هذا المعنى[٢]، وزادوا فيه على الحق فضلُّوا[٣]، وأن المعطلة أخذوا نفي المماثلة بوجه من الوجوه وزادوا فيه على الحق حتى ضلُّوا[٤]، وأن كتاب الله دل على الحق المحض الذي تعقله العقول السليمة الصحيحة، وهو الحق المعتدل الذي لا انحراف فيه.

فالنفاة أحسنوا في تنزيه الخالق سبحانه عن التشبيه بشيء من خلقه،

---

(١) جاء هذا المعنى مبيّنا في مواضع من كتب ابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ، ومن ذلك قوله: "وشبه الشيء بالشيء يكون لمشابهته له من بعض الوجوه، وذلك لا يقتضي التماثل الذي يوجب أن يشتركا فيما يجب ويجوز ويمتنع، وإذا قيل هذا حي عليم قدير، وهذا حي عليم قدير، فتشابها في مسمى الحي والعليم والقدير، لم يوجب ذلك أن يكون هذا المسمى مماثلا لهذا المسمى فيما يجب ويجوز ويمتنع. بل هنا ثلاثة أشياء:
أحدها: القدر المشترك الذي تشابها فيه، وهو معنى كلي لا يختص به أحدهما.. **والثاني**: ما يختص به الرب من الحياة والعلم والقدرة. **والثالث**: ما يختص به العبد من الحياة والعلم والقدرة، فما اختص به الرب ﷻ لا يشركه فيه العبد، ولا يجوز عليه شيء من النقائص التي تجوز على صفات العبد، وما يختص به العبد لا يشركه فيه الرب، ولا يستحق شيئاً من صفات الكمال التي يختص بها الرب ﷻ. وأما القدر المشترك كالمعنى الكلي الثابت في ذهن الإنسان، فهذا لا يستلزم خصائص الخالق، ولا خصائص المخلوق، فالاشتراك فيه لا محذور فيه" الجواب الصحيح (٢/٢٣٢) = باختصار.

(٢) أي: القدر المشترك.

(٣) ضلّوا بأن وقعوا في التشبيه.

(٤) ضلّوا بأن وقعوا في التعطيل.

ولكن أساؤوا في نفي المعاني الثابتة لله تعالى في نفس الأمر، والمشبهة أحسنوا في إثبات الصفات، ولكن أساؤوا بزيادة التشبيه.

واعلم أن المخاطب لا يفهم المعاني المعبر عنها باللفظ إلا أن يعرف عينها أو ما يناسب عينها، ويكون بينها قدر مشترك ومشابهة في أصل المعنى، وإلا فلا يمكن تفهيم المخاطبين بدون هذا قط(١)، حتى في أول تعليم معاني الكلام بتعليم معاني الألفاظ المفردة، مثل تربية الصبي الذي يعلم البيان واللغة، ينطق له باللفظ المفرد له، ويشار له إلى معناه إن كان مشهودا بالإحساس الظاهر أو الباطن، فيقال له: لبن، خبز، أم، أب، سماء، أرض، شمس، قمر، ماء، ويُشار له مع العبارة إلى كل مسمى من هذه المسميات، وإلا لم يفهم معنى اللفظ ومراد الناطق به، وليس أحد من بني آدم يستغني عن التعليم السمعي(٢)، كيف وآدم أبو البشر أول ما علمه الله تعالى أصول الأدلة السمعية وهي الأسماء كلها(٣)، وكلمه وعلمه بخطاب الوحي ما لم يُعلِّمه بمجرد العقل.

---

(١) أي: القدر المشترك. فلولا القدر المشترك لما فهم الخطاب، والإخبار عن الغائب لا يفهم إن لم يعبّر عنه بالأسماء المعلومة معانيها في الشاهد مع العلم بالفارق المميّز. ينظر: التدمرية صـ٩٧.

(٢) المتلقّى عن الوحي.

(٣) قال ابن تيمية: "وقد تنازع الناس، هل المراد بها أسماء من يعقل، لقوله: "ثم عرضهم"، أو أسماء كل شيء؟ على قولين: **والأول**: اختيار ابن جرير الطبري، وأبي بكر عبدالعزيز صاحب الخلال وغيرهما. **والثاني**: أصح؛ لأن في الصحيحين ـ في حديث الشفاعة ـ عن النبي ﷺ: "يا آدم أنت أبو البشر، خلقك الله بيده، ونفخ فيك من روحه، وأسجد لك ملائكته، وعلمك أسماء كل شيء ". ويبيّن ذلك، أن الملائكة كانوا يتكلمون قبل أن يخبرهم آدم بالأسماء، وقد خاطبوا الله وخاطبوا آدم قبل ذلك. قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البَقَرَة: ٣٠]. وفي الصحيحين عن النبي ﷺ، أنه قال: "لما خلق الله آدم، قال: اذهب إلى أولئك النفر من الملائكة، فسلِّم عليهم، واسمع ما يحيونك به، فإنها تحيتك وتحية ذريتك من بعدك، فذهب إليهم، فقال: السلام عليكم، فقالوا: وعليك السلام ورحمة الله وبركاته، فزادوه " وأيضا: فآدم عليه السلام تكلّم قبل أن يعلمه الله أسماء كل شيء كما في الصحيحين: "أن الله لما خلق آدم عطس، فقال: الحمد لله رب العالمين، فقال الله له: يرحمك ربك..." الاستقامة (١/١٩٩ ـ ٢٠٠). ينظر: الإيمان لابن تيمية صـ٨٩.

فدلالة اللفظ على المعنى هي بواسطة دلالته على ما عناه المتكلم وأراده، وإرادته وعنايته في قلبه، فلا يعرف باللفظ ابتداء[١]، ولكن يعرف المعنى بغير اللفظ حتى يعلم أولاً أن هذا المعنى المراد هو الذي يراد بذلك اللفظ ويعنى به، فإذا عرف ذلك ثم سمع اللفظ مرة ثانية، عرف المعنى المراد بلا إشارة إليه. وإن كانت الإشارة إلى ما يحس بالباطن، مثل الجوع والشبع والري والعطش والحزن والفرح، فإنه لا يعرف اسم ذلك حتى يجده من نفسه، فإذا وجده أشير له إليه، وعرف أن اسمه كذا.

والإشارة تارة تكون إلى جوع نفسه أو عطش نفسه، مثل أن يراه أنه قد جاع فيقول له: جعت، أنت جائع، فيسمع اللفظ ويعلم ما عينه بالإشارة، أو ما يجري مجراها من القرائن التي تعين المراد، مثل نظر أمه إليه في حال جوعه وإدراكه بنظرها أو نحوه أنها تعني جوعه، أو يسمعهم يعبرون بذلك عن جوع غيره.

إذا عُرف ذلك فالمخاطِب المتكلم إذا أراد بيان معان، فلا يخلو إما أن يكون مما أدركها المخاطَب المستمع بإحساسه وشهوده، أو بمعقوله، وإما أن لا يكون كذلك، فإن كانت من القسمين الأولين[٢] لم تحتج إلا إلى معرفة اللغة، بأن يكون قد عرف معاني الألفاظ المفردة ومعنى التركيب[٣]، فإذا قيل له بعد ذلك: ﴿أَلَمْ نَجْعَل لَّهُۥ عَيْنَيْنِ ۝٨ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ۝٩﴾ [البَلَد: ٨، ٩]. أو قيل له: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ۝٧٨﴾ [النّحل: ٧٨]. ونحو ذلك، فهم المخاطب بما أدركه بحسه[٤].

---

(١) أي: ما يعنى باللفظ أسبق معرفة من اللفظ. فالعبرة هنا ما عناه المتكلم.

(٢) وهما: ما أدركه المخاطب بالإحساس، وما أدركه بالعقل.

(٣) يقترن باللفظ المفرد من التركيب الذي تتغيّر به دلالته في نفسه. ينظر: التسعينية (٥٦٦/٢).

(٤) قرر ابن تيمية أن معرفة اللغة والعرف الذي يخاطب بها كل مخاطب من أهم ما ينبغي الاعتناء به في فهم كلام المتكلمين وتفسيره. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٣٩٩/٧).

وإن كانت المعاني التي يراد تعريفه بها ليست مما أحسه وشهده بعينه، ولا بحيث صار له معقول كلي يتناولها حتى يفهم به المراد بتلك الألفاظ، بل هي مما لم يدركه بشيء من حواسه الباطنة والظاهرة، فلا بد في تعريفه من طريق القياس والتمثيل والاعتبار بما بينه وبين معقولات الأمور التي شاهدها من التشابه والتناسب، وكلما كان التمثيل أقوى، كان البيان أحسن، والفهم أكمل.

فالرسول ـ صلوات الله وسلامه عليه ـ لما بيَّن لنا أمورا لم تكن معروفة قبل ذلك، وليس في لغتهم لفظ يدل عليها بعينها، أتى بألفاظ تناسب معانيها تلك المعاني، وجعلها أسماء لها، فيكون بينها قدر مشترك، كالصلاة، والزكاة، والصوم، والإيمان، والكفر[١].

وكذلك لما خبرنا بأمور تتعلق بالإيمان بالله واليوم الآخر، وهم لم يكونوا يعرفونها قبل ذلك حتى يكون لهم ألفاظ تدل عليها بعينها، أخذ من اللغة الألفاظ المناسبة لتلك بما تدل عليه من القدر المشترك بين تلك المعاني الغيبية[٢]، والمعاني الشهودية التي كانوا يعرفونها، وقرن بذلك من الإشارة ونحوها ما يُعلم به حقيقة المراد، كتعليم الصبي، كما قال ربيعة بن أبي عبدالرحمن[٣]: "الناس في حجور علمائهم كالصبيان في حجور آبائهم"[٤].

---

(١) الشرع يخصّص ويقيّد المعنى اللغوي، خلافا للمعتزلة الذين يقولون: إن الشرع نقلها، كما بسطه ابن تيمية في الإيمان الكبير وغيره.

(٢) بيّن ابن تيمية هذا التقرير في بيان تلبيس الجهمية (٨/٤٧١).

(٣) هو ربيعة بن أبي عبدالرحمن فروخ أبو عثمان. ويقال: أبو عبدالرحمن القرشي التيمي، مولاهم، المشهور بربيعة الرأي، من موالي آل المنكدر. كان من أوعية العلم، قال مالك: ذهبت حلاوة الفقه منذ مات ربيعة. ينظر: السير للذهبي (٦/٨٩ فما بعدها).

(٤) هذا الأثر أخرجه ابن بطة في الإبانة الكبرى (الإيمان) (١/٢٠٣)، وابن عبدالبر في جامع بيان العلم وفضله (٢/١١٤): أن ربيعة اضطجع مقنعا رأسه، وبكى فقيل له: ما يبكيك؟ فقال: رياء ظاهر، وشهوة خفية، والناس عند علمائهم كالصبيان في حجور أمهاتهم، ما نهوهم عنه انتهوا، وما أمروهم به ائتمروا.

وأما ما يخبر به الرسول من الأمور الغائبة، فقد يكون مما أدركوا نظيره بحسهم وعقلهم، كإخبارهم بأن الريح أهلكت عادا، فإن عادا من جنسهم، والريح من جنس ريحهم، وإن كانت أشد، وكذلك غرق فرعون في البحر، وكذا بقية الأخبار عن الأمم الماضية، ولهذا كان الإخبار بذلك فيه عبرة لنا، كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [يُوسُف: ١١١][(١)].

وقد يكون الذي يخبر به الرسول ما لم يدركوا مثله الموافق له في الحقيقة من كل وجه، لكن في مفرداته ما يشبه مفرداتهم من بعض الوجوه، كما إذا أخبرهم عن الأمور الغيبية المتعلقة بالله واليوم الآخر، فلا بد أن يعلموا معنى مشتركا وشبها بين مفردات تلك الألفاظ وبين مفردات ألفاظ مما علموه في الدنيا بحسهم وعقلهم.

فإذا كان ذلك المعنى الذي في الدنيا لم يشهدوه بعد[(٢)]، ويريد أن يجعلهم يشهدوه مشاهدة كاملة ليفهموا به القدر المشترك بينه وبين المعنى الغائب، أشهدهم إياه، وأشار لهم إليه، وفعل قولا يكون حكاية له،

---

(١) قال ابن تيمية: "أن الله تعالى لم يقص علينا في القرآن قصة أحد إلا لنعتبرها، وإنما يكون الاعتبار إذا قسنا الثاني بالأول، وكانا مشتركين في المقتضى والحكم، فلولا أن في نفوس الناس من جنس ما كان في نفوس المكذبين للرسل ـ فرعون ومن قبله ـ لم يكن بنا حاجة إلى الاعتبار بمن لا نشبهه قط، لكن الأمر كما قال تعالى: ﴿مَّا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِن قَبْلِكَ﴾ [فُصّلَت: ٤٣] وقال: ﴿كَذَٰلِكَ مَآ أَتَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا قَالُواْ سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ ﴿٥٢﴾﴾ [الذّاريَات: ٥٢]..." الفتاوى (٢١٦/٨). وهو بنصه في الفتاوى (٣٢٢/١٤).

(٢) كأحوال اليوم الآخر، مثلا.
قال ابن تيمية: "فأما (الاعتبار) فإنه يعلم الإنسان أنه حي عليم قدير سميع بصير متكلم، فيتوصل بذلك إلى أن يفهم ما أخبر الله به عن نفسه من أنه حي عليم قدير سميع بصير، فإنه لو لم يتصور لهذه المعاني من نفسه ونظره إليه لم يمكن أن يفهم ما غاب عنه، كما أنه لولا تصوره لما في الدنيا: من العسل واللبن والماء والخمر والحرير والذهب والفضة، لما أمكنه أن يتصور ما أخبر به من ذلك من الغيب..." الفتاوى (٢٩٥/٩ ـ ٢٩٦).

وشبها به يعلم المستمعون أن معرفتهم بالحقائق المشهودة هي الطريق التي يعرفون بها الأمور الغائبة،فينبغي أن تعرف هذه الدرجات:

أولها: إدراك الإنسان المعاني الحسية المشاهدة.

وثانيها: عقله لمعانيها الكلية.

وثالثها: تعريف الألفاظ الدالة على تلك المعاني الحسية والعقلية.

فهذه المراتب الثلاث لا بد منها في كل خطاب. فإذا أخبرنا عن الأمور الغائبة فلا بد من تعريفنا المعاني المشتركة بينها وبين الحقائق المشهودة والاشتباه الذي بينهما، وذلك بتعريفنا الأمور المشهودة، ثم إن كانت مثلها لم نحتج إلى ذكر الفارق، كما تقدم في قصص الأمم، وإن لم تكن مثلها، بيَّن ذلك بذكر الفارق، بأن يقال: ليس ذلك مثل هذا، ونحو ذلك، وإذا تقرر(١) انتفاء المماثلة، كانت الإضافة وحدها كافية في بيان الفارق، وانتفاء التساوي لا يمنع وجود القدر المشترك(٢) الذي هو مدلول اللفظ المشترك(٣)، وبه صرنا نفهم الأمور الغائبة، ولولا المعنى المشترك ما أمكن ذلك قط.

❑ **قوله: (ولا شيء يعجزه).**

ش: لكمال قدرته، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البَقَرَة: ٢٠]. ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا﴾ [الكهف: ٤٥]. ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعْجِزَهُۥ مِن شَيْءٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ إِنَّهُۥ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾ [فَاطِر: ٤٤]. ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٥]. ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٥] أي: لا يكرثه ولا يثقله ولا يعجزه. فهذا النفي لثبوت كمال ضده، وكذلك كل نفي يأتي في صفات الله تعالى

---

(١) في طبعة الرسالة: (تقدَّر)، والصواب ما أُثبت، كما في طبعة: أحمد شاكر.

(٢) المثبت في طبعة الرسالة: (لا يمنع منه وجود القدر المشترك)، والأليق ما أُثبت.

(٣) فنفي المماثلة لا يستلزم نفي القدر المشترك، والقدر المشترك هو مدلول اللفظ المشترك، فهو اتفاق في اللفظ والمعنى، مع الافتراق في الحقيقة والكيفية.

في الكتاب والسنة إنما هو لثبوت كمال ضده، كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩] لكمال عدله، ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [سَبَإ: ٣] لكمال علمه، وقوله تعالى: ﴿وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾ [ق: ٣٨] لكمال قدرته، ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٥] لكمال حياته وقيوميته، ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعَام: ١٠٣]، لكمال جلاله وعظمته وكبريائه، وإلا فالنفي الصرف لا مدح فيه، ألا ترى أن قول الشاعر:

قُبَيِّلة لا يغدرون بذمة ... ولا يظلمون الناس حبة خردل[1]

لما اقترن بنفي الغدر والظلم عنهم ما ذكره قبل هذا البيت وبعده، وتصغيرهم بقوله: "قُبَيِّلة" علم أن المراد عجزهم وضعفهم، لا كمال قدرتهم. وقول الآخر:

لكن قومي وإن كانوا ذوي عدد ... ليسوا من الشر في شيء وإن هانا[2]

لما اقترن بنفي الشر عنهم ما يدل على ذمهم، علم أن المراد عجزهم وضعفهم أيضا.

ولهذا يأتي الإثبات للصفات في كتاب الله مفصلا، والنفي مجملا، عكس طريقة أهل الكلام المذموم: فإنهم يأتون بالنفي المفصل والإثبات المجمل[3]، يقولون: ليس بجسم، ولا شبح، ولا جثة، ولا صورة،

---

(١) البيت لقيس بن عمرو النجاشي، وله قصة. ينظر: زهر الآداب لأبي إسحاق القيرواني (٣١/١)، جمهرة الأمثال لأبي هلال العسكري (٨١/١)، والمجالسة لأبي بكر الدينوري (١٧٢/١).

(٢) البيت لقريط بن أنيف العنبري. ينظر: حماسة أبي تمام بشرح المرزوقي (٣٠/١)، خزانة الأدب (٤١٤/٧).

(٣) قرر ابن تيمية هذه المسألة في مواضع عديدة من كتبه، وبيّن أن المعطّلة على النقيض من ذلك، فأخبروا عن الله تعالى بإثبات مجمل، ونفي مفصّل. فكل نفي لا يستلزم ثبوتا فهو مما لم يصف الله به نفسه، فالنفي المحض ـ الذي لا يتضمن إثباتا ـ ليس مدحا ولا كمالا، بل يوصف به المعدوم والممتنع، والجهمية هم أول من ابتدع هذا النفي في الإسلام. ينظر: التدمرية ص٥٩، وبيان تلبيس الجهمية (٧٨٤/٣). =

ولا لحم، ولا دم، ولا شخص، ولا جوهر، ولا عرض، ولا بذي لون، ولا طعم، ولا رائحة، ولا مجسة، ولا بذي حرارة، ولا برودة، ولا رطوبة، ولا يبوسة، ولا طول، ولا عرض، ولا عمق، ولا اجتماع، ولا افتراق، ولا يتحرك، ولا يسكن، ولا يتبعض، وليس بذي أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء، وليس بذي جهات، ولا بذي يمين ولا شمال وأمام وخلف وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان ولا يجري عليه زمان، ولا يجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم، ولا يوصف بأنه متناه، ولا يوصف بمساحة، ولا ذهاب في الجهات، وليس بمحدود، ولا والد ولا مولود، ولا تحيط به الأقدار، ولا تحجبه الأستار، إلى آخر ما نقله

= قال ـ رحمه الله تعالى ـ: "وأن الرسل صلوات الله عليهم جاءوا بنفي مجمل وإثبات مفصل؛ ولهذا قال سبحانه وتعالى: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾ وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٨١﴾ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ فسبح نفسه عما وصفه به المخالفون للرسل، وسلم على المرسلين لسلامة ما قالوه من النقص والعيب. وطريقة الرسل هي ما جاء بها القرآن، والله تعالى في القرآن يثبت الصفات على وجه التفصيل، وينفي عنه ـ على طريق الإجمال ـ التشبيه والتمثيل " الفتاوى (٦/٣٧).

وقال أيضاً: "و (طريقة الرسل) ـ صلوات الله عليهم ـ إثبات صفات الكمال لله على وجه التفصيل،وتنزيهه بالقول المطلق عن التمثيل. فطريقتهم (إثبات مفصل) و (نفي مجمل). وأما الملاحدة من المتفلسفة والقرامطة والجهمية ونحوهم: فبالعكس، نفي مفصل وإثبات مجمل " الفتاوى (٦/٥١٥).

وقال أيضاً: "والأنبياء جاءوا بالإثبات المفصل والنفي المجمل، كإثبات الصفات لله مفصلة ونفي الكفؤ عنه. و (الفلاسفة) يجيئون بالنفي المفصل: ليس بكذا ولا كذا. فإذا جاء الإثبات أثبتوا وجودا مجملا واضطربوا في (أول مقامات ثبوته) وهو أن وجوده هو عين ذاته أو صفة ذاتية لها أو عرضية؟ ونحو ذلك من النزاعات الذهنية اللفظية. ومعلوم أن النفي لا وجود له ولا يعلم النفي والعدم إلا بعد العلم بالثبوت والوجود..." الفتاوى (٦/٦٦).

ينظر: المنهاج (٢/١٨٥)، التدمرية ص٨.

فمن سلك النفي المحض فإنه سينتهي به إلى التعطيل المحض؛ لأن المعدومات والممتنعات تشترك في هذا النفي.

أبو الحسن الأشعري[1] - رَحِمَهُ اللهُ - عن المعتزلة[2].

وفي هذه الجملة حق وباطل، ويظهر ذلك لمن يعرف الكتاب والسنة، وهذا النفي المجرد مع كونه لا مدح فيه، فيه إساءة أدب، فإنك لو قلت للسلطان: أنت لست بزبال، ولا كساح[3]، ولا حجّام، ولا حائك! لأدّبك على هذا الوصف وإن كنت صادقا، وإنما تكون مادحا إذا أجملت النفي فقلت: أنت لست مثل أحد من رعيتك، أنت أعلى منهم وأشرف وأجل، فإذا أجملت في النفي أجملت في الأدب.

والتعبير عن الحق بالألفاظ الشرعية النبوية الإلهية هو سبيل أهل السنة والجماعة[4]، والمعطلة يعرضون عما قاله الشارع من الأسماء والصفات، ولا يتدبرون معانيها، ويجعلون ما ابتدعوه من المعاني والألفاظ هو المحكم الذي يجب اعتقاده واعتماده.

وأما أهل الحق والسنة والإيمان فيجعلون ما قاله الله ورسوله هو الحق الذي يجب اعتقاده واعتماده، والذي قاله هؤلاء إما أن يعرضوا عنه

---

(١) هو علي بن إسماعيل الأشعري، ينتهي نسبه إلى الصحابي الجليل أبي موسى الأشعري رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، نشأ في الاعتزال أربعين عاما يناظر عليه، ثم رجع عن ذلك، وصرّح بتضليل المعتزلة، وبالغ في الردّ عليهم. وكان أبو الحسن الأشعري لما رجع عن الاعتزال سلك طريقة أبي محمد بن كلاب، وذكر في كتبه جمل مقالة أهل السنة والحديث. ينظر: الفتاوى (٤/٧٢، ٥/٥٥٦، ٦/٥٢٠، ١٢/١٧٨)، والسير للذهبي (١٥/٨٦ فما بعدها).

(٢) أبو الحسن الأشعري من أعلم الناس بمذهب المعتزلة، وكان شديدا عليهم بعد أن ترك الاعتزال. قال أبو بكر الصيرفي: "كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتى أظهر الله تعالى الأشعري فحجرهم في أقماع السمسم " تاريخ بغداد للخطيب البغدادي (١١/٣٤٦ - ٣٤٧).

(٣) أي: الكنّاس.

(٤) الألفاظ الشرعية هي الأصل، وأهل السنة يردون الألفاظ المحدثة إلى هذا الأصل، عكس أهل البدع، كما أن الألفاظ الشرعية لها حرمة فلا يمكن لمسلم أن يعارضها، كما أن فيها من الحكم والمعاني ما لا تنقضي عجائبه. ينظر تفصيل ذلك: النبوات (٢/٨٧٦)، وبيان تلبيس الجهمية (٣/٣٠٤)، والفتاوى (١٣/١٤٥، ١٧/٣٥٥).

إعراضا جمليًّا، أو يبينوا حاله تفصيلا، ويحكم عليه بالكتاب والسنة، لا يحكم به على الكتاب والسنة.

والمقصود: أن غالب عقائدهم السلوب " ليس بكذا، ليس بكذا "، وأما الإثبات فهو قليل، وهو أنه عالم قادر حي، وأكثر النفي المذكور ليس متلقى عن الكتاب والسنة، ولا عن الطرق العقلية التي سلكها غيرهم من مثبتة الصفات، فإن الله تعالى قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشّورى: ١١]. ففي هذا الإثبات ما يقرر معنى النفي، ففهم أن المراد انفراده سبحانه بصفات الكمال، فهو سبحانه وتعالى موصوف بما وصف به نفسه، ووصفه به رسله، ليس كمثله شيء في صفاته، ولا في أسمائه، ولا في أفعاله، مما أخبرنا به من صفاته، وله صفات لم يطلع عليها أحد من خلقه[١]، كما قال رسوله الصادق ـ ﷺ ـ في دعاء الكرب: «اللهم إني أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك، أو أنزلته في كتابك، أو علمته أحدا من خلقك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك،

---

(١) هذا فيه ردّ على من حصر أسماءه وصفاته في تسعة وتسعين اسما، كابن حزم وطائفة.

قال ابن حزم: "إن رسول الله ﷺ قال: "إن لله تسعة وتسعين اسما مائة غير واحد، من أحصاها دخل الجنة " فلو كانت هذه الأسماء التي منعنا منها جائزا أن تطلق، لكانت أسماء الله تعالى أكثر من مائة ونيف، وهذا باطل؛ لأن قول رسول الله ﷺ: "مائة غير واحد " مانع من أن يكون له أكثر من ذلك، ولو جاز ذلك لكان قوله ﷺ كذبا، وهذا كفر ممن أجازه. وبالله تعالى التوفيق " الفصل (٣٤٥/٢). ينظر: الفصل (١٤٠/٥)، والمحلى (٣٠/١).

قال ابن تيمية: "الذي عليه جماهير المسلمين: أن أسماء الله أكثر من تسعة وتسعين. قالوا: ـ ومنهم الخطابي ـ قوله: «إن لله تسعة وتسعين اسما من أحصاها» التقييد بالعدد عائد إلى الأسماء الموصوفة بأنها هي هذه الأسماء..." الفتاوى (٣٨١/٦).

وقال أيضاً: "كثير من الناس يجعلها أسماء معينة، ثم من هؤلاء من يقول: ليس إلا تسعة وتسعين اسما فقط، وهو قول ابن حزم وطائفة، والأكثرون منهم يقولون: وإن كانت أسماء الله أكثر، لكن الموعود بالجنة لمن أحصاها هي معينة، وبكل حال: فتعيينها ليس من كلام النبي ﷺ باتفاق أهل المعرفة بحديثه..." الفتاوى (٣٨٢/٦).

وذكر أن جمهور العلماء على خلاف قول ابن حزم، وعلى ذلك مضى سلف الأمة وأئمتها وهو الصواب، وذكر أوجها في تصويب قول الجمهور. الفتاوى (٤٨٢/٢٢ ـ ٤٨٦).

أن تجعل القرآن العظيم ربيع قلبي ونور صدري وجلاء حزني وذهاب همي وغمي»[(١)]. وسيأتي التنبيه على فساد طريقتهم في الصفات إن شاء الله تعالى.

وليس قول الشيخ ـ رحمه الله ـ: "ولا شيء يعجزه " من النفي المذموم، فإن الله تعالى قال: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعْجِزَهُۥ مِن شَيْءٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾ [فَاطِر: ٤٤]. فنبه سبحانه وتعالى في آخر الآية على دليل انتفاء العجز، وهو كمال العلم والقدرة، فإن العجز إنما ينشأ إما من الضعف عن القيام بما يريده الفاعل، وإما من عدم علمه به، والله تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة، وهو على كل شيء قدير، وقد علم ببدائه العقول والفطر كمال قدرته وعلمه، فانتفى العجز، لما بينه وبين القدرة من التضاد، ولأن العاجز لا يصلح أن يكون إلها، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

❑ **قوله: (ولا إله غيره).**

ش: هذه كلمة التوحيد التي دعت إليها الرسل كلها، كما تقدم ذكره. وإثبات التوحيد بهذه الكلمة باعتبار النفي والإثبات المقتضي للحصر، فإن

---

(١) أخرجه أحمد (٣٧١٢، ٤٣١٨)، وابن أبي شيبة (٢٩٩٣٠)، وأبو يعلى (٥٢٩٧)، والبزار (١٩٩٤)، والحاكم (١/٦٩٠)، وابن حبان (٩٧٢)، والطبراني في الدعاء (١٠٣٥)، والبيهقي في الدعوات الكبير (١٦٤) من حديث عبدالله بن مسعود رضي الله عنه. والحديث صححه الألباني في السلسلة الصحيحة (٣٥٢٨)، وصحيح الترغيب والترهيب (١٨٢٢).

ـ قال ابن القيم: "فيسأل الله بعبوديته له وتوحيده وأسمائه وصفاته أن يجعل كتابه الذي جعله روحا للعالمين ونورا، حياة لقلبه بمنزلة الماء الذي يحيي به الأرض، ونورا له بمنزلة الشمس التي تستنير بها الأرض والحياة، والنور جماع الخير كله، قال تعالى: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِي بِهِۦ فِي ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ﴾ [الأنعام: ١٢٢] وقال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِي مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾ [الشورى: ٥٢] فأخبر أنه روح تحصل به الحياة، ونور تحصل به الهداية، فأتباعه لهم الحياة والهداية، ومخالفوه لهم الموت والضلال..." شفاء العليل (٣/١٣٥٨ الباب: ٢٧).

الإثبات المجرد قد يتطرق إليه الاحتمال، ولهذا ـ والله أعلم ـ لما قال تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [البَقَرَة: ١٦٣] قال بعده: ﴿لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ﴾ [البَقَرَة: ١٦٣]. فإنه قد يخطر ببال أحد خاطر شيطاني: هب أن إلهنا واحد، فلغيرنا إله غيره، فقال تعالى: ﴿لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ﴾ [البَقَرَة: ١٦٣].

وقد اعترض صاحب (المنتخب)[١] على النحويين في تقدير الخبر في ﴿لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [البَقَرَة: ١٦٣]، فقالوا: تقديره: لا إله في الوجود إلا الله، فقال: يكون ذلك نفيا لوجود الإله، ومعلوم أن نفي الماهية أقوى في التوحيد الصرف من نفي الوجود، فكان إجراء الكلام على ظاهره والإعراض عن هذا الإضمار أولى[٢].

وأجاب أبو عبدالله محمد بن أبي الفضل المرسي[٣] في (ري

---

(١) عنده نفي الماهية أبلغ من نفي الوجود، فهو يفرّق بين الماهية والوجود، ولعلّ ذلك باعتبار أن الماهية بحكم الاصطلاح تطلق على ما في الذهن، والوجود على ما في الخارج، فإذا كانت كلمة التوحيد تنفي الماهية، فمن باب أولى وآكد أن تنفي الوجود. ولكن التحقيق أنه لا فرق بين الماهية وبين الوجود، فوجود الشيء هو عين ماهيته، كما سيأتي بيانه.

(٢) قال السبكي: "المفهوم من كلام صاحب المنتخب، ردّ هذين الإضمارين، وهما إضمار (لنا)، وإضمار (في الوجود)، لا ردّ مطلق الإضمار " طبقات الشافعية الكبرى (٧٢/٨).

(٣) عبارة الشارح من قوله: "وقد اعترض صاحب (المنتخب)... " إلى قوله صـ٨٩: "ماهية عارية عن الوجود " ، مأخوذة من طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين السبكي (٧١/٨).

ـ وصاحب (المنتخب) هو: أبو عبدالله محمد بن عبدالله بن محمد بن أبي الفضل السلمي المرسي الاندلسي. اشتغل بسماع الحديث، كان متضلّعا من العلم، جيد الفهم، متين الديانة. من كتبه التفسير الكبير يزيد على عشرين جزءا، سمّاه: ري الظمآن. ينظر: السير للذهبي (٣١٢/٢٣ فما بعدها)، الأعلام للزركلي (٢٣٣/٦).

قال الشيخ عبدالعزيز بن باز رحمه الله: ما قاله صاحب "المنتخب" ليس بجيد، وهكذا ما قاله النحاة، وأيّده الشيخ أبو عبدالله المرسي من تقدير الخبر بكلمة "في الوجود" ليس بصحيح؛ لأن الآلهة المعبودة من دون الله كثيرة وموجودة، وتقدير الخبر بلفظ "في الوجود" =

الظمآن)، فقال: هذا كلام من لا يعرف لسان العرب، فإن (إله) في موضع المبتدأ على قول سيبويه، وعند غيره اسم (لا)، وعلى التقديرين فلا بد من خبر للمبتدأ، ولـ (لا)[١]، فما قاله من الاستغناء عن الإضمار فاسد.

وأما قوله: إذا لم يضمر يكون نفيا للماهية، فليس بشيء؛ لأن نفي الماهية هو نفي الوجود، لا تتصور الماهية إلا مع الوجود، ولا فرق بين " لا ماهية" و "لا وجود". وهذا مذهب أهل السنة، خلافا للمعتزلة، فإنهم يثبتون ماهية عارية عن الوجود. و "إلا الله " مرفوع، بدلا من "إله" لا يكون خبرا لـ "لا"، ولا للمبتدأ. وذكر الدليل على ذلك.

وليس المراد هنا ذكر الإعراب، بل المراد دفع الإشكال الوارد على

= لا يحصل به المقصود من بيان أحقية ألوهية الله سبحانه وبطلان ما سواها؛ لأن لقائل أن يقول: كيف تقولون "لا إله في الوجود إلا الله"؟ وقد أخبر الله سبحانه عن وجود آلهة كثيرة للمشركين، كما في قوله سبحانه: ﴿وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ وَلَٰكِن ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ ۖ فَمَآ أَغْنَتْ عَنْهُمْ ءَالِهَتُهُمُ ٱلَّتِى يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مِن شَىْءٍ﴾ [هُود: ١٠١] وقوله سبحانه: ﴿فَلَوْلَا نَصَرَهُمُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ قُرْبَانًا ءَالِهَةًۢ﴾ [الأحقاف: ٢٨] الآية.

فلا سبيل إلى التخلص من هذا الاعتراض، وبيان عظمة هذا الكلمة، وأنها كلمة التوحيد المبطلة لآلهة المشركين وعبادتهم من دون الله، إلا بتقدير الخبر بغير ما ذكره النحاة، وهو كلمة "حق"؛ لأنها هي التي توضح بطلان جميع الآلهة، وتبيّن أن الإله الحق والمعبود بالحق هو الله وحده، كما نبّه على ذلك جمع من أهل العلم منهم: أبو العباس ابن تيمية، وتلميذه العلامة ابن القيم، وآخرون رحمهم الله.

ومن أدلة ذلك قوله سبحانه: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلْبَٰطِلُ﴾ [الحَجّ: ٦٢] فأوضح سبحانه في هذه الآية أنه هو الحق، وأن ما دعاه الناس من دونه هو الباطل، فشمل ذلك جميع الآلهة المعبودة من دون الله من البشر والملائكة والجن وسائر المخلوقات، واتضح بذلك أنه المعبود بالحق وحده، ولهذا أنكر المشركون هذه الكلمة، وامتنعوا من الإقرار بها لعلمهم بأنها تبطل آلهتهم؛ لأنهم فهموا أن المراد بها نفي الألوهية بحق عن غير الله سبحانه، ولهذا قالوا جوابا لنبينا محمد ﷺ لما قال لهم: "قولوا لا إله إلا الله": ﴿أَجَعَلَ ٱلْءَالِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ ۝٥﴾ [ص: ٥]، وقالوا أيضاً: ﴿أَئِنَّا لَتَارِكُوٓاْ ءَالِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ﴾ [الصَّافات: ٣٦]، وما في معنى ذلك من الآيات. وبهذا التقدير يزول جميع الإشكال ويتضح الحق المطلوب. والله ولي التوفيق.

(١) المثبت في طبعة الرسالة: (وإلا)، والتصويب من: طبقات الشافعية الكبرى (٨/٧١).

النحاة في ذلك، وبيان أنه من جهة المعتزلة. وهو فاسد؛ فإن قولهم: "نفي الوجود" ليس تقييدا، لأن العدم ليس بشيء[١]، قال تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ [مريَم: ٩].

ولا يقال: ليس قوله: "غيره " كقوله: "إلا الله"؛ لأن "غير" تعرب بإعراب الاسم الواقع بعد "إلا " فيكون التقدير للخبر فيهما واحدا. فلهذا ذكرت هذا الإشكال وجوابه هنا.

❑ **قوله: (قديم بلا ابتداء، دائم بلا انتهاء)**[٢].

---

(١) مسألة أن المعدوم ليس شيئاً في الخارج، قررها ابن تيمية في مواضع عديدة، ومنها قوله: "والذي عليه أهل السنة والجماعة وعامة عقلاء بني آدم من جميع الأصناف: أن المعدوم ليس في نفسه شيئا، وأن ثبوته ووجوده وحصوله شيء واحد، وقد دلّ على ذلك الكتاب والسنة والإجماع القديم، قال الله تعالى لزكريا: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ [مريَم: ٩] فأخبر أنه لم يك شيئا، وقال تعالى: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْـًٔا ﴿٦٧﴾﴾ [مريَم: ٦٧]، وقال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الطُّور: ٣٥].
فأنكر عليهم اعتقاد أن يكونوا خلقوا من غير شيء خلقهم أم خلقوا هم أنفسهم، ولهذا قال جبير بن مطعم: لما سمعت رسول الله ﷺ قرأ هذه السورة أحسست بفؤادي قد انصدع. ولو كان المعدوم شيئاً لم يتم الإنكار إذا جاز أن يقال: ما خلقوا إلا من شيء، لكن هو معدوم فيكون الخالق لهم شيئاً معدوما. وقال تعالى: ﴿فَأُو۟لَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [مريَم: ٦٠] ولو كان المعدوم شيئاً لكان التقدير: لا يظلمون موجودا ولا معدوما. والمعدوم لا يتصور أن يظلموه فإنه ليس لهم " الفتاوى (٢/١٥٥ ـ ١٥٦حقيقة مذهب الاتحاديين).

(٢) جاء اسمي (القديم، الدائم) في حديث أخرجه البيهقي في الأسماء والصفات (١/٢٢٨رقم ١٦١) من طريق إسماعيل بن عياش، قال: حدثني محمد بن طلحة، عن رجل، قال: إن عيسى ابن مريم ﵇ كان إذا أراد أن يحيي الموتى صلى ركعتين يقرأ في الأولى: "تبارك الذي بيده الملك " وفي الثانية " تنزيل السجدة " فإذا فرغ مدح الله تعالى فأثنى عليه، ثم دعا بسبعة أسماء: " يا قديم، يا حفي، يا دائم، يا فرد، يا وتر، يا أحد، يا صمد ". قال البيهقي: ليس هذا بالقوي.
وعلّة الحديث أنه من رواية إسماعيل بن عيّاش (وهو شامي)، عن محمد بن طلحة بن مصرف (وهو كوفي)، ورواية إسماعيل عن غير أهل بلده ضعيفة. ومحمد بن طلحة في حفظه كلام، قال ابن حجر: صدوق له أوهام. التقريب (ص٨٥٧ رقم ٦٠٢٠). وشيخه مبهم لا يعرف، فهو من الإسرائيليات التي لا تثبت. =

ش: قال الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾ [الحديد: ٣]. وقال ـ ﷺ ـ: «اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء»[1].

فقول الشيخ: "قديم بلا ابتداء، دائم بلا انتهاء" هو معنى اسمه الأول والآخر[2].

= وجاء اسم "القديم" في حديث أخرجه ابن ماجه (٣٨٦١)، وجاء اسم (الدائم) في حديث أخرجه الحاكم (١٧/١)، وذكر هذين الاسمين جاء في سياق سرد الأسماء الحسنى في حديث أبي هريرة، وهي مدرجة في الحديث.

(١) الحديث أخرجه بطوله مسلم في صحيحه (رقم ٢٧١٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

ولابن القيم كلام بديع يتعلّق بعبوديّة الله تعالى بهذين الاسمين، يقول ـ رحمه الله تعالى ـ: "فعبوديته باسمه (الأول) تقتضي التجرد من مطالعة الأسباب والوقوف أو الالتفات إليها، وتجريد النظر إلى مجرد سبق فضله ورحمته، وأنه هو المبتدئ بالإحسان من غير وسيلة من العبد، إذ لا وسيلة له في العدم قبل وجوده، وأي وسيلة كانت هناك، وإنما هو عدم محض، وقد أتى عليه حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكورا. فمنه سبحانه الإعداد، ومنه الإمداد، وفضله سابق على الوسائل، والوسائل من مجرد فضله وجوده لم تكن بوسائل أخرى، فمن نزل اسمه الأول على هذا المعنى أوجب له فقرا خاصا وعبودية خاصة.

وعبوديته باسمه (الآخر) تقتضي أيضاً عدم ركونه ووثوقه بالأسباب والوقوف معها، فإنها تعدم لا محالة، وتنقضي بالآخرية، ويبقى الدائم الباقي بعدها. فالتعلق بها تعلق بما يعدم وينقضي، والتعلق بالآخر سبحانه تعلق بالحي الذي لا يموت ولا يزول، فالمتعلق به حقيق أن لا يزول ولا ينقطع، بخلاف التعلق بغيره مما له آخر يفنى به. كذا نظر العارف إليه بسبق الأولية حيث كان قبل الأسباب كلها، وكذلك نظره إليه ببقاء الآخرية حيث يبقى بعد الأسباب كلها. فكان الله ولم يكن شيء غيره، وكل شيء هالك إلا وجهه..." طريق الهجرتين ص١٩-٢٠.

(٢) فيمكن أن يقال: (قديم، ودائم) من باب الإخبار، وهو أوسع من باب الأسماء. لكن لا يدعى الله ﷻ إلا بالأسماء الحسنى، يقول ابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ: "ويفرق بين دعائه والإخبار عنه، فلا يدعى إلا بالأسماء الحسنى، وأما الإخبار عنه: فلا يكون باسم سيئ، لكن قد يكون باسم حسن أو باسم ليس بسيئ وإن لم يحكم بحسنه. مثل اسم شيء وذات وموجود، إذا أريد به الثابت وأما إذا أريد به (الموجود عند الشدائد) فهو من الأسماء الحسنى، وكذلك المريد والمتكلم؛ فإن الإرادة والكلام تنقسم إلى: محمود ومذموم، فليس ذلك من الأسماء الحسنى، بخلاف الحكيم والرحيم والصادق ونحو ذلك، فإن ذلك لا يكون إلا محمودا " الفتاوى (١٤٢/٦). =

والعلم بثبوت هذين الوصفين(١) مستقر في الفطر، فإن الموجودات لا بد أن تنتهي إلى واجب الوجوذ لذاته، قطعا للتسلسل(٢)، فأنت تشاهد حدوث الحيوان والنبات والمعادن وحوادث الجو كالسحاب والمطر وغير ذلك، وهذه الحوادث وغيرها ليست ممتنعة، فإن الممتنع لا يوجد، ولا واجبة الوجود بنفسها، فإن واجب الوجود بنفسه لا يقبل العدم، وهذه كانت معدومة ثم وجدت، فعدمها ينفي وجودها، ووجودها ينفي امتناعها، وما كان قابلا للوجود والعدم لم يكن وجوده بنفسه، كما قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَـٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الطُّور: ٣٥]. يقول سبحانه: أحدثوا من غير محدث أم هم أحدثوا أنفسهم؟(٣) ومعلوم أن الشيء المحدث لا يوجد نفسه، فالممكن الذي ليس له من نفسه وجود ولا عدم لا يكون موجودا بنفسه، بل إن حصل ما يوجده، وإلا كان معدوما، وكل ما أمكن وجوده بدلا عن عدمه، وعدمه بدلا عن وجوده، فليس له من نفسه وجود ولا عدم لازم له.

وإذا تأمل الفاضل غاية ما يذكره المتكلمون والفلاسفة من الطرق العقلية، وجد الصواب منها ما يعود إلى بعض ما ذكر في القرآن من الطرق العقلية بأوضح عبارة وأوجزها، وفي طرق القرآن من تمام البيان والتحقيق

= وقال أيضاً: "والشارع يفرق بين ما يُدعى به من الأسماء، فلا يدُعى إلا بالأسماء الحسنى، وبين ما يخبر بمضمونه عنه من الأسماء لإثبات معنى يستحقه نفاه عنه ناف لما يستحقه من الصفات..." درء التعارض (١٤٠/٤).

(١) (القدم والدوام)، (الأولية والآخرية).

(٢) التسلسل: هو أن يتوالى عروض العلّيّة والمعلوليّة لا إلى نهاية (تسلسل الفاعلين)، وهو ممتنع، وسيأتي له مزيد بيان ـ إن شاء الله تعالى ـ.

(٣) قال ابن تيمية: "فإن هذا تقسيم حاصر، يقول: أخُلِقوا من غير خالق خلقهم؟ فهذا ممتنع في بدائه العقول، أم هم خَلَقوا أنفسهم؟ فهذا أشد امتناعا. فعلم أن لهم خالقا خلقهم. وهو سبحانه وتعالى ذكر الدليل بصيغة استفهام الإنكار؛ ليبين أن هذه القضية التي استدل بها فطرية بديهية مستقرة في النفوس، لا يمكن أحدا إنكارها، فلا يمكن صحيح الفطرة أن يدعي وجود حادث بدون محدِث أحدثه، ولا يمكنه أن يقول هو أحدث نفسه " الرد على المنطقيين ص٢٥٣.

ما لا يوجد عندهم مثله، قال تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴿٣٣﴾﴾ [الفُرقان: ٣٣][(١)].

ولا نقول: لا ينفع الاستدلال بالمقدمات الخفية والأدلة النظرية[(٢)]، فإن الخفاء والظهور من الأمور النسبية، فربما ظهر لبعض الناس ما خفي على غيره، ويظهر للإنسان الواحد في حال ما خفي عليه في حال أخرى.

وأيضا فالمقدمات وإن كانت خفية فقد يسلمها بعض الناس وينازع فيما هو أجل منها، وقد تفرح النفس بما علمته بالبحث والنظر ما لا تفرح بما علمته من الأمور الظاهرة[(٣)]، ولا شك أن العلم بإثبات الصانع

---

(١) قال ابن تيمية مبيّنا هذا المعنى: "ما أحسن ما وصف الله به كتابه بقوله: "إن هذا القرآن يهدى للتي هي اقوم " فأقوم الطرق إلى أشرف المطالب ما بعث الله به رسوله. وأما طريق هؤلاء فهي مع ضلالهم في البعض، واعوجاج طريقهم وطولها في البعض الأخرى، إنما يوصلهم إلى أمر لا يُنْجي من عذاب الله، فضلا عن أن يوجب لهم السعادة، فضلا عن حصول الكمال للأنفس البشرية بطريقهم " الردّ على المنطقيين صـ١٦٢.
وقال أيضاً مبيّنا أهمية التزام ألفاظ القرآن: "وأحق الناس بالصواب في المنازعات اللفظية من كان لفظه موافقا للفظ القرآن " المنهاج (١٨٧/٣).
قال مسروق بن الأجدع: ما أحد من أصحاب الأهواء إلا في القرآن ما يرد عليهم، ولكنا لا نهتدي له. أخرجه الهروي في ذم الكلام (١١٤/٢).
وقال الشعبي: ما ابتدع في الإسلام بدعة إلا وفي كتاب الله ما يكذّبه. أخرجه الخلال في السنة (٥٤٧/١).
وقال الإمام أحمد: لو تدبّر الإنسان القرآن كان فيه ما يردّ على كل مبتدع وبدعته. أخرجه الخلال في السنة (٥٤٧/١).

(٢) المثبت في طبعة الرسالة: (الطويلة)، والأدق ما أُثبت، كما في طبعة: أحمد شاكر.

(٣) النظر في العلوم الدقيقة ينتفع به أقوام، قال ابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ: "ولهذا كان كثير من علماء السنة يُرغِّب في النظر في العلوم الصادقة الدقيقة، كالجبر والمقابلة وعويص الفرائض، والوصايا والدور؛ لشحذ الذهن. فإنه علم صحيح في نفسه، ولهذا يسمى الرياضي..." الرد على المنطقيين صـ٢٥٥.
وقال أيضاً: "وكذلك الأدلة التي فيها دقة وغموض وخفاء، قد ينتفع بها من تعودت نفسه الفكرة في الأمور الدقيقة، ومن يكون تلقيه للعلم عن الطرق الخفية التي لا يفهمها أكثر الناس، أحبّ إليه من تلقيه له من الطرق الواضحة التي يشركه فيها الجمهور.=

ووجوب وجوده أمر ضروري فطري[١]، وإن كان يحصل لبعض الناس من الشبه ما يخرجه إلى الطرق النظرية.

وقد أدخل المتكلمون في أسماء الله تعالى "القديم"[٢]، وليس هو

= ومثل هذا موجود في المطاعم والمشارب والملابس والعادات، لما في النفوس من حب الرياسة " درء التعارض (٨/٨٦).

(١) بيّن ابن تيمية معنى العلم الضروري، فقال: "فإن العلم الضروري: هو الذي يلزم نفس العبد لزوما لا يمكنه الانفكاك عنه. فالقائس إن لم يحصل له العلم الضروري ابتداء، وإلا فلا بدّ أن يبني نظره وقياسه على مقدمات ضرورية، ثم حينئذ يحصل له العلم " الفتاوى (٢/٧٦).

كما بيّن ابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ أن لفظ الضرورة له عدّة إطلاقات، حيث قال: "أن لفظ (الضرورة) فيه إجمال، فقد يراد به: ما يضطر إليه الإنسان من المعلومات الظاهرة المشتركة بين الناس. وقد يراد به: ما يحصل في نفسه بدون كسبه. وقد يراد به: ما لا يقبل الشك. وقد يراد به: ما يلزم نفس الإنسان لزوما لا يمكن الانفكاك عنه " درء التعارض (٧/٤٢٢).

(٢) أخصّ وصف للإله عند المعتزلة: (القديم)، وعند الأشاعرة: (القادر على الاختراع والصناعة)، وعند الفلاسفة: (واجب الوجود). والتحقيق أن أخصّ وصف للإله: ما لا يشركه فيه غيره. وقد بيّن ابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ بطلان قول المتكلمين في تفسير الإلهية، وما يؤول إليهم قولهم من الشرك والضلال، فقال: "والإله هو المستحق للعبادة، فأما من اعتقد في الله أنه رب كل شيء وخالقه، وهو مع هذا يعبد غيره، فإنه مشرك بربه متخذ من دونه إلها آخر، ليست الإلهية هي الخلق، أو القدرة على الخلق، أو القدم، كما يفسرها هؤلاء المبتدعون في التوحيد من أهل الكلام، إذ المشركون الذين شهد الله ورسوله بأنهم مشركون من العرب وغيرهم، لم يكونوا يشكون في أن الله خالق كل شيء وربّه، فلو كان هذا هو إلهية لكانوا قائلين: إنه لا إله إلا الله.

فهذا موضع عظيم جدا ينبغي معرفته، لما قد لبّس على طوائف من الناس أصل الإسلام، حتى صاروا يدخلون في أمور عظيمة هي شرك ينافي الإسلام لا يحسبونها شركا، وأدخلوا في التوحيد والإسلام أمورا باطلة ظنوها من التوحيد وهي تنافيه، وأخرجوا من الإسلام والتوحيد أمورا عظيمة لم يظنوها من التوحيد وهي أصله، فأكثر هؤلاء المتكلمين لا يجعلون التوحيد إلا ما يتعلّق بالقول والرأي واعتقاد ذلك، دون ما يتعلّق بالعمل والإرادة واعتقاد ذلك، بل التوحيد الذي لا بدّ منه لا يكون إلا بتوحيد الإرادة والقصد، وهو توحيد العبادة " التسعينية (٣/٨٠٠ ـ ٨٠١).

وقال أيضاً: "وليس المراد (بالإله) هو القادر على الاختراع، كما ظنه من ظنه من أئمة المتكلمين، حيث ظنوا أن الإلهية هي القدرة على الاختراع دون غيره، =

من الأسماء الحسنى، فإن القديم في لغة العرب التي نزل بها القرآن: هو المتقدم على غيره، فيقال: هذا قديم للعتيق، وهذا حديث للجديد، ولم يستعملوا هذا الاسم إلا في المتقدم على غيره، لا فيما لم يسبقه عدم، كما قال تعالى: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ﴾ [يس: ٣٩]. والعرجون القديم: الذي يبقى إلى حين وجود العرجون الثاني، فإذا وجد الجديد، قيل للأول: قديم، قال تعالى: ﴿وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا۟ بِهِۦ فَسَيَقُولُونَ هَٰذَآ إِفْكٌ قَدِيمٌ﴾ [الأحقاف: ١١] أي متقدم في الزمان، وقال تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ﴿٧٥﴾ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلْأَقْدَمُونَ ﴿٧٦﴾﴾ [الشُّعَرَاء: ٧٥، ٧٦]. فالأقدم مبالغة في القديم، ومنه: القول القديم والجديد للشافعي رحمه الله تعالى[1].

= وأن من أقر بأن الله هو القادر على الاختراع دون غيره فقد شهد أن لا إله إلا هو. فإن المشركين كانوا يقرون بهذا وهم مشركون، بل الإله الحق هو الذي يستحق بأن يعبد، فهو إله بمعنى مألوه، لا إله بمعنى آله. والتوحيد أن يعبد الله وحده لا شريك له، والإشراك أن يجعل مع الله إلها آخر " التدمرية ص١٨٥ = الفتاوى (١٠١/٣).

(١) بيّن ذلك ابن تيمية - رحمه الله تعالى بقوله: "العرب يسمون ما تجدد حادثا، وما تقدم على غيره قديما، وإن كان بعد أن لم يكن، كقوله تعالى ﴿ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ﴾ [يس: ٣٩]، وقوله تعالى عن إخوة يوسف: ﴿تَٱللَّهِ إِنَّكَ لَفِى ضَلَٰلِكَ ٱلْقَدِيمِ﴾ [يُوسُف: ٩٥]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا۟ بِهِۦ فَسَيَقُولُونَ هَٰذَآ إِفْكٌ قَدِيمٌ﴾ [الأحقاف: ١١]، وقوله تعالى عن إبراهيم: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ﴿٧٥﴾ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلْأَقْدَمُونَ ﴿٧٦﴾﴾ [الشعراء: ٧٥، ٧٦] "درء التعارض (٣٧٤/١).

وقال - أيضاً - عن لفظ (القديم): " فإنه في لغة الرسول التي جاء بها القرآن، خلاف الحديث، وإن كان مسبوقا بغيره، كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ﴾ [يس: ٣٩]. . ، وهو عند أهل الكلام عبارة عما لم يزل، أو عما لم يسبقه وجود غيره، إن لم يكن مسبوقا بعدم نفسه ويجعلونه - إذا أريد به هذا - من باب المجاز..." الفتاوى (٢٤٥/١).

وقال أيضاً: "وقد يستعمل القديم في المتقدم على غيره سواء كان أزليا أو لم يكن، كما قال تعالى: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ﴾ [يس: ٣٩].. وتخصيص القديم بالأول عرف اصطلاحي، ولا ريب أنه أولى بالقدم في لغة الرب، ولهذا كان لفظ المحدث في لغة العرب بإزاء القديم، قال تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبيَاء: ٢] وهذا يقتضي أن الذي نزل قبله ليس بمحدث بل متقدم. وهذا موافق للغة العرب التي نزل بها القرآن..." الفتاوى (١٠٥/١٢). وينظر: الفتاوى (٥٢٢/١٢).

وقال تعالى: ﴿يَقْدُمُ قَوْمَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فَأَوْرَدَهُمُ ٱلنَّارَ﴾ [هود: ٩٨] أي يتقدمهم، ويستعمل منه الفعل لازما ومتعديا، كما يقال: أخذني ما قدُم وما حدُث، ويقال: هذا قدم هذا وهو يقدمه. ومنه سميت القدم قدما، لأنها تقدم بقية بدن الإنسان.

وأما إدخال "القديم" في أسماء الله تعالى فهو مشهور عند أكثر أهل الكلام. وقد أنكر ذلك كثير من السلف والخلف، منهم ابن حزم(١).

ولا ريب أنه إذا كان مستعملا في نفس التقدم، فإن ما يقدم على الحوادث كلها فهو أحق بالتقدم من غيره، لكن أسماء الله تعالى هي الأسماء الحسنى التي تدل على خصوص ما يمدح به، والتقدم في اللغة مطلق لا يختص بالتقدم على الحوادث كلها، فلا يكون من الأسماء الحسنى.

وجاء الشرع باسمه "الأول"، وهو أحسن من "القديم"؛ لأنه يشعر بأن ما بعده آيل إليه وتابع له، بخلاف القديم، والله تعالى له الأسماء الحسنى، لا الحسنة(٢).

❑ **قوله: (لا يفنى ولا يبيد).**

ش: إقرار بدوام بقائه سبحانه وتعالى، قال عز من قائل: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ [الرحمن: ٢٦، ٢٧].

والفناء والبيد متقاربان في المعنى، والجمع بينهما في الذكر للتأكيد، وهو أيضاً مقرر ومؤكد لقوله: "دائم بلا انتهاء".

---

(١) ينظر: الدرّة فيما يجب اعتقاده، لابن حزم صـ ٣٥١.

(٢) تأنيث الأحسن: الحسنى، أي: بالغة الحسن. ينظر: أضواء البيان (٣/٣٥٣).
قال الشنقيطي ـ رحمه الله تعالى ـ: "وإنما وصف أسماءه جل وعلا بلفظ المؤنث المفرد؛ لأن جمع التكسير مطلقا وجمع المؤنث السالم يجريان مجرى المؤنثة الواحدة المجازية التأنيث، كما أشار له في الخلاصة بقوله:

والتاء مع جمع سوى السالم من ... مذكر كالتاء مع إحدى اللبن

ونظير قوله هنا: ﴿ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الأعراف: ١٨٠] من وصف الجمع بلفظ المفرد المؤنث، قوله: ﴿مِنْ ءَايَٰتِنَا ٱلْكُبْرَى﴾ [طه: ٢٣]، وقوله: ﴿مَـَٔارِبُ أُخْرَىٰ﴾ [طه: ١٨] " أضواء البيان (٤/٥٠٥ ـ ٥٠٦).

❑ **قوله: (ولا يكون إلا ما يريد)**[١].

ش: هذا رد لقول القدرية والمعتزلة[٢]، فإنهم زعموا أن الله أراد الإيمان من الناس كلهم، والكافر أراد الكفر. وقولهم فاسد مردود، لمخالفته الكتاب والسنة والمعقول الصحيح، وهي مسألة القدر المشهورة، وسيأتي لها زيادة بيان إن شاء الله تعالى.

وسموا "قدرية" لإنكارهم القدر، وكذلك تسمى الجبرية المحتجون بالقدر قدرية أيضا، والتسمية على الطائفة الأولى أغلب.

وأما أهل السنة فيقولون: إن الله[٣] وإن كان يريد المعاصي قدرا[٤]، فهو لا يحبها ولا يرضاها ولا يأمر بها، بل يبغضها ويسخطها ويكرهها وينهى عنها. وهذا قول السلف قاطبة، فيقولون: ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، ولهذا اتفق الفقهاء على أن الحالف لو قال: والله لأفعلنّ كذا إن شاء الله، لم يحنث إذا لم يفعله، وإن كان واجبا أو مستحبا، ولو قال: إن أحب الله، حنث إذا كان واجبا أو مستحبا.

والمحققون من أهل السنة يقولون: الإرادة في كتاب الله نوعان: إرادة قدرية كونية خلقية، وإرادة دينية أمرية شرعية.

فالإرادة الشرعية: هي المتضمنة للمحبة والرضى[٥].

---

(١) أي: لا يصير الشيء كائنا واقعا إلا بتقديره ومشيئته، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.

(٢) هذا من باب عطف الخاص على العام، فالمعتزلة هم من طوائف القدرية.

(٣) عبارة الشارح من قوله: "أما أهل السنة، فيقولون: إن الله..." إلى قوله في صـ١٠٣: "ولم يثبتوا حكمة تعود إليه"، مأخوذة من المنهاج (١٥/٣ ـ ١٩، ١٦٨ ـ ١٧٧).

(٤) أي: بمشيئته وقدره، قال تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾ [القَمَر: ٤٩]. فإن من أصول أهل الإسلام أنه لا يكون شيء إلا بمشيئة الله تعالى، كما قاله ابن القيم في: شفاء العليل (٤٣٤/١ الباب: ١٢).

(٥) وهي محبة المراد ورضاه، ومحبة أهله والرضا عنهم، وجزاؤهم بالحسنى. وهذه الإرادة لا تستلزم وقوع المراد إلا أن يتعلق به الإرادة الكونية.

والكونية: هي المشيئة الشاملة لجميع الحوادث[١]، وهذا كقوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ ۚ﴾ [الأنعام: ١٢٥]. وقوله تعالى عن نوح عليه السلام: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ ۚ﴾ [هود: ٣٤]. وقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [البقرة: ٢٥٣].

وأما الإرادة الدينية الشرعية الأمرية، فكقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]. وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٢٦﴾ وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلشَّهَوَٰتِ أَن تَمِيلُوا۟ مَيْلًا عَظِيمًا ﴿٢٧﴾ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴿٢٨﴾﴾ [النساء: ٢٦ ـ ٢٨]. وقوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ٦]. وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٣].

فهذه الإرادة هي المذكورة في مثل قول الناس لمن يفعل القبائح: هذا يفعل ما لا يريده الله، أي: لا يحبه ولا يرضاه ولا يأمر به.

---

(١) وهي المستلزمة لوقوع المراد.
والإرادتان من حيث تعلّقها بالفعل والأمر على أربعة أقسام:
"**أحدها** : ما تعلقت به الإرادتان، وهو ما وقع في الوجود من الأعمال الصالحة، فإن الله أراده إرادة دين وشرع؛ فأمر به وأحبه ورضيه، وأراده إرادة كون فوقع؛ ولولا ذلك لما كان. **والثاني** : ما تعلقت به الإرادة الدينية فقط، وهو ما أمر الله به من الأعمال الصالحة، فعصى ذلك الأمر الكفار والفجار، فتلك كلها إرادة دين، وهو يحبها ويرضاها لو وقعت ولو لم تقع. **والثالث** : ما تعلقت به الإرادة الكونية فقط، وهو ما قدره وشاءه من الحوادث التي لم يأمر بها، كالمباحات والمعاصي، فإنه لم يأمر بها ولم يرضها ولم يحبها، إذ هو لا يأمر بالفحشاء، ولا يرضى لعباده الكفر، ولولا مشيئته وقدرته وخلقه لها لما كانت ولما وجدت، فإنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن. **والرابع** : ما لم تتعلق به هذه الإرادة ولا هذه، فهذا ما لم يكن من أنواع المباحات والمعاصي" الفتاوى (١٨٩/٨).

وأما الإرادة الكونية فهي الإرادة المذكورة في قول المسلمين: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.

والفرق ثابت بين إرادة المريد أن يفعل[١]، وبين إرادته من غيره أن يفعل[٢]، فإذا أراد الفاعل أن يفعل فعلا، فهذه الإرادة المعلقة بفعله، وإذا أراد من غيره أن يفعل فعلا، فهذه الإرادة لفعل الغير، وكلا النوعين معقول للناس، والأمر يستلزم الإرادة الثانية دون الأولى، فالله تعالى إذا أمر العباد بأمر فقد يريد[٣] إعانة المأمور على ما أمر به وقد لا يريد[٤] ذلك، وإن كان مريدا[٥] منه فعله.

وتحقيق هذا مما يبين فصل النزاع في أمر الله تعالى: هل هو مستلزم لإرادته أم لا[٦]؟ فهو سبحانه أمر الخلق على ألسن رسله بما ينفعهم

---

(١) إرادة تتعلّق بالخلق - في حق الله تعالى -.

(٢) إرادة تتعلّق بالأمر - في حق الله تعالى -.

(٣)(٤)(٥) الإرادة ها هنا بمعنى المحبة.

(٦) أو يقال: هل يجوز أن يأمر الله بالشيء ولا يريده؟ أو: لا يأمر إلا بما يريد؟

والتحقيق في ذلك: أن الأمر يستلزم الإرادة الشرعية الدينية، ولا يستلزم الإرادة الكونية. وهذا من حكمته سبحانه وتعالى. قال ابن القيم: "والصواب أن الأمر يستلزم الإرادة الدينية، ولا يستلزم الإرادة الكونية، فإنه لا يأمر إلا بما يريده شرعا ودينا، وقد يأمر بما لا يريده كونا وقدرا، كإيمان من أمره ولم يوفقه للإيمان مراد له دينا لا كونا، وكذلك أمر خليله بذبح ابنه ولم يرده كونا وقدرا، وأمر رسوله بخمسين صلاة ولم يرد ذلك كونا وقدرا، وبين هذين الأمرين وأمر من لم يؤمن بالإيمان فرق، فإنه سبحانه لم يحب من إبراهيم ذبح ولده، وإنما أحب منه عزمه على الامتثال وتوطين نفسه عليه، وكذلك أمر محمد ﷺ ليلة الإسراء بخمسين صلاة. وأما أمر من علم أنه لا يؤمن بالإيمان، فإنه سبحانه يحب من عباده أن يؤمنوا به وبرسله، ولكن اقتضت حكمته أن أعان بعضهم على فعل ما أمره به ووفقه له، وخذل بعضهم فلم يعنه ولم يوفقه، فلم تحصل مصلحة الأمر منهم، وحصلت من الأمر بالذبح " شفاء العليل (١٣٧٥/٣ الباب: ٢٩).

قال ابن تيمية: "فلما زعمت المعتزلة أنه لا بد أن يشاء ما يأمر به فيريده، وزعموا أن ما نهى عنه ما شاء وجوده ولا أراده، قابلهم كثير من متأخري المثبتين للقدر، ممن اتبع أبا الحسن من المصنفين في أصول الفقه وغيرهم من أصحاب مالك والشافعي وأحمد، =

ونهاهم عما يضرهم، ولكن منهم من أراد أن يخلق فعله، فأراد سبحانه أن يخلق ذلك الفعل ويجعله فاعلا له، ومنهم من لم يرد أن يخلق فعله، فجهة خلقه سبحانه لأفعال العباد وغيرها من المخلوقات، غير جهة أمره للعبد على وجه البيان لما هو مصلحة للعبد أو مفسدة، وهو سبحانه إذا أمر فرعون وأبا لهب وغيرهما بالإيمان، كان قد بين لهم ما ينفعهم وما يصلحهم إذا فعلوه، ولا يلزم إذا أمرهم أن يعينهم، بل قد يكون في خلقه لهم ذلك الفعل وإعانتهم عليه وجه مفسدة من حيث هو فعل له، فإنه يخلق ما يخلق لحكمة، ولا يلزم إذا كان الفعل المأمور به مصلحة للمأمور إذا فعله أن يكون مصلحة للآمر إذا فعله هو أو جعل المأمور فاعلا له. فأين جهة الخلق من جهة الأمر؟ فالواحد من الناس يأمر غيره وينهاه مريدا لنصحه ومبينا لما ينفعه، وإن كان مع ذلك لا يريد أن يعينه على ذلك الفعل، إذ ليس كل ما كان مصلحتي في أن آمر به غيري وأنصحه، يكون مصلحتي في أن أعاونه أنا عليه، بل قد تكون مصلحتي إرادة ما يضاده(١)، فجهة أمره لغيره نصحا غير جهة فعله لنفسه، وإذا أمكن الفرق في حق المخلوقين فهو في حق الله أولى بالإمكان.

والقدرية تضرب مثلا بمن أمر غيره بأمره، فإنه لا بد أن يفعل ما يكون المأمور أقرب إلى فعله، كالبِشر والطلاقة وتهيئة المساند والمقاعد ونحو ذلك(٢).

= فقالوا: إن الله يأمر بما لا يريده، كالكفر والفسوق والعصيان..." المنهاج (٣/١٨ ـ ١٩). ينظر: الفتاوى (٨/١٣١)، المنهاج (٣/١٨١).

(١) كالرجل الذي يستشيره غيره في خطبة امرأة يأمره أن يتزوجها لأن ذلك مصلحة المأمور والآمر يرى أن مصلحته في أن يتزوجها هو دونه. المنهاج (٣/١٦٩).

(٢) أراد القدرية بهذا المثال أن ينفوا القدر، وأن الله لا يأمر بما يقدر خلافه ـ كما في أصلهم (العدل) ـ فالمعاصي لم يأمر الله بها ولم يقدّرها ـ على حدّ زعمهم ـ إذ جهة الأمر هي جهة الخلق عندهم.. والجواب عن هذا المثال أن فيه تمثيلا للخالق بالمخلوق، فالقدرية مشبهة في الأفعال، حيث سوّوا الله بخلقه فيما يحسن ويقبح، وشبهوه بعباده فيما يؤمر به وينهى عنه، فأوجبوا على الله ما أوجبوا على العبد، وحرّموا على الله ما حرّموا على العبد، والله ﷻ لا يقاس بخلقه قياس تمثيل =

فيقال لهم: **هذا يكون على وجهين:**

أحدهما: أن تكون مصلحة الآمر تعود إلى الأمر، كأمر الملك جنده بما يؤيد ملكه، وأمر السيد عبده بما يصلح ملكه، وأمر الإنسان شريكه بما يصلح الأمر المشترك بينهما، ونحو ذلك.

الثاني: أن يكون الآمر يرى الإعانة للمأمور مصلحة له، كالأمر بالمعروف، وإذا أعان المأمور على البر والتقوى فإنه قد علم أن الله يثيبه على إعانته على الطاعة، وأنه في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه.

فأما إذا قدر أن الآمر إنما أمر المأمور لمصلحة المأمور، لا لنفع يعود على الآمر من فعل المأمور، كالناصح المشير وقُدِّر أنه إذا أعانه لم يكن ذلك مصلحة للآمر، وأن في حصول مصلحة المأمور مضرة على الآمر، مثل الذي جاء من أقصى المدينة يسعى، وقال لموسى: ﴿إِنَّ ٱلْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَٱخْرُجْ إِنِّي لَكَ مِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ﴾ [القصص: ٢٠]. فهذا مصلحته في أن يأمر موسى ـ عليه السلام ـ بالخروج، لا في أن يعينه على ذلك، إذ لو أعانه لضره قومه، ومثل هذا كثير[١].

وإذا قيل: إن الله أمر العباد بما يصلحهم، لم يلزم من ذلك أن يعينهم على ما أمرهم به، لا سيما وعند القدرية[٢] لا يقدر أن يعين أحدا

= ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وما حسن من أفعال العباد فلأجل ما فيها من جلب المنافع لهم، ودفع المضار عنهم، والله سبحانه متعالٍ عن ذلك. ثم إنه تبارك وتعالى يحسن منه من الأفعال ما لا يحسن من الناس، فلا يصحّ قياسه على خلقه.

وأيضا: فإن مثالهم المذكور لا يصح إطلاقه في حق المخلوق أيضا؛ إذ قد يأمر الشخص غيره، ولا تكون مصلحة الآمر أن يعين المأمور، فلو أعانه للحقه الأذى أو الضرر.

(١) قال ابن تيمية: "ففي الجملة أمر المأمور بالفعل لكون الفعل مصلحة له، غير كون الآمر يعينه عليه إن كان من أهل الإعانة له " المنهاج (١٧٢/٣).

(٢) عند القدرية العبد يخلق فعل نفسه، فبالتالي لا يحتاج إلى الإعانة. فالقوم عندهم عجب بالعمل، كما قال أبو سليمان الداراني: "إنما يعجب بعمله القدرية " أخرجه أبو نعيم في الحلية (٢٦٣/٩). فعلى مذهبهم ليس هناك هداية توفيق ولا إعانة.

على ما به يصير فاعلا، وإذا عللت أفعاله بالحكمة، فهي ثابتة في نفس الأمر، وإن كنا نحن لا نعلمها، فلا يلزم إذا كان في نفس الآمر[١] له حكمة في الأمر أن يكون في الإعانة على فعل المأمور به حكمة، بل قد تكون الحكمة تقتضي أن لا يعينه على ذلك، فإنه إذا أمكن في المخلوق أن يكون مقتضى الحكمة والمصلحة أن يأمر بأمر لمصلحة المأمور، وأن تكون الحكمة والمصلحة للآمر أن لا يعينه على ذلك فإمكان ذلك في حق الرب أولى وأحرى[٢].

والمقصود: أنه يمكن في حق المخلوق الحكيم أن يأمر غيره بأمر ولا يعينه عليه، فالخالق أولى بإمكان ذلك في حقه مع حكمته. فمن أمره وأعانه على فعل المأمور كان ذلك المأمور به قد تعلق به خلقه وأمره نشاةً[٣] وخلقا ومحبة، فكان مرادا بجهة الخلق ومرادا بجهة الأمر. ومن لم يعنه على فعل المأمور كان ذلك المأمور قد تعلق به أمره،ولم يتعلق به خلقه، لعدم الحكمة المقتضية لتعلق الخلق به، ولحصول الحكمة المقتضية لخلق ضده. وخلق أحد الضدين ينافي خلق الضد الآخر، فإن خلق المرض ـ الذي يحصل به ذل العبد لربه ودعاؤه وتوبته وتكفير خطاياه ويرق به قلبه ويذهب عنه الكبرياء والعظمة والعدوان ـ يضاد خلق الصحة التي لا تحصل معها هذه المصالح[٤]. وكذلك[٥] خلق ظلم الظالم ـ الذي يحصل به للمظلوم من جنس ما يحصل بالمرض ـ يضاد خلق عدله الذي لا يحصل به هذه المصالح، وإن كانت مصلحته هو في أن يعدل.

---

(١) المثبت في المنهاج (١٧٣/٣): "الأمر " والصواب ما نقله الشارح هنا، كما يظهر من السياق.

(٢) قال ابن تيمية: "لكن المثل المطابق لفعل الرب من كل وجه لا يمكن في حق المخلوق، فإن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله " المنهاج (١٩٠/٣).

(٣) المثبت في المنهاج (١٧٦/٣): "فشاءه خلقا ومحبة "، ومقصوده أنه اجتمع فيه الإرادتان: الكونية، والشرعية. فلا يفهم من هذه العبارة أن المشيئة تنقسم إلى مشيئة خلق (كونية)، ومشيئة أمر (شرعية).

(٤) فوائد المرض أكثر من مئة، كما قال ابن القيم في: شفاء العليل (١٢٣٥/٣ الباب: ٢٣).

(٥) المثبت في طبعة الرسالة: (ولذلك)، والتصويب من: المنهاج (١٧٦/٣).

وتفصيل حكمة الله في خلقه وأمره، تعجز عن معرفتها عقول البشر، والقدرية دخلوا في التعليل على طريقة فاسدة: مثلوا الله فيها بخلقه، ولم يثبتوا حكمة تعود إليه[(١)].

❑ **قوله: (لا تبلغه الأوهام، ولا تدركه الأفهام).**

ش: قال الله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠]. قال في الصحاح[(٢)]: توهمت الشيء: ظننته[(٣)]، وفهمت الشيء: علمته. فمراد الشيخ ـ رحمه الله ـ: أنه لا ينتهي إليه وهم، ولا يحيط به علم. قيل: الوهم ما يرجى كونه، أي: يظن أنه على صيغة كذا، والفهم: هو ما يحصله العقل ويحيط به. والله تعالى لا يعلم كيف هو إلا هو سبحانه وتعالى، وإنما نعرفه سبحانه بصفاته، وهو أنه أحد، صمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوا أحد، ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ

---

(١) قال ابن تيمية مبيّنا عظم هذه المسألة الشريفة: "مسألة غايات أفعال الله ونهاية حكمته، مسألة عظيمة، لعلّها أجلّ المسائل الإلهية " المنهاج (٣٩/٣).
والقدرية والمعتزلة يثبتون حكمة تعود إلى المأمورات والمخلوقات (المنفصلة)، ويقولون: إن الله يفعل لغرض، وإن أطلقوا لفظ (الحكمة). وكثير من العلماء لا يطلقون لفظ (الغرض)، لما في الأول من إيهام الظلم والحاجة. ينظر: المنهاج (٣١٤/٢). فسلبوه قدرته وحكمته ومحبته وغير ذلك من صفات كماله، وقابلهم الأشاعرة الجبرية ببطلان التعليل في نفس الأمر، فقالوا: منزّه عن الأغراض. ينظر: المنهاج (١٧٧/٣). وسيأتي لها مزيد بيان ـ إن شاء الله تعالى ـ.

(٢) صاحب الصحاح: هو أبو نصر إسماعيل بن حماد التركي الجوهري، أحد من يضرب به المثل في ضبط اللغة، وكان قد أخذ اللغة عن جماعة منهم أبو علي الفارسي وغيره. ينظر: السير (٨٠/١٧ فما بعدها). وكان ابن تيمية يحتفي بأقواله في اللغة ويقرّرها كثيرا. ينظر: الفتاوى (٤٢٣/٥، ٢١٨، ٢٩٣/٧، ١١٠/١٢، ١٤٣/١٧، ٣٢، ٣٣١/٣٥).

(٣) يغلب إطلاق لفظ (الوهم) على ما لا حقيقة له من الاعتقادات الباطلة، كأن يتوهم أن صفات الله تعالى كصفات خلقه ـ تعالى الله عن ذلك ـ. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٣١٣/١ ـ ٣٢٧)، والفتاوى (٦٣/٥، ٣٩٣). قال ابن القيم: "والتوهم نوعان: توهم كيفية لا تدل عليه ظواهرها، أو توهم معنى غير ما تقتضيه ظواهرها. وكلاهما توهم باطل، وهما توهم تشبيه وتمثيل، أو تحريف وتعطيل " مدارج السالكين (٨٧/٢).

لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِۗ﴾ [البقرة: ٢٥٥]. ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِي لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٢٣﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُۖ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰۚ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۖ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٢٤﴾﴾ [الحشر: ٢٣، ٢٤].

❑ **قوله: (ولا يشبه الأنام)**(١).

ش: هذا ردّ لقول المشبهة(٢)، الذين يشبهون الخالق بالمخلوق، سبحانه وتعالى، قال ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشّورى: ١١]. وليس المراد نفي الصفات كما يقول أهل البدع، فمن كلام

---

(١) في بعض النسخ المطبوعة: "ولا يشبهه الأنام " المجموعة العلميّة السعودية صـ١٧ ت. العلامة عبدالله بن حميد، ففي العبارة الأولى ـ وهي التي أثبتها الشارح ـ نفي تشبيه الخالق بالمخلوق، وقد نفى الطحاوي ـ من قبل ـ نفي تشبيه المخلوق بالخالق، إذا قال: "ولا شيء مثله "، وأما العبارة الأخرى فهي تنفي تشبيه المخلوق بالخالق، باعتبار أن هذا التشبيه هو الغالب على أهل الضلال، فتكون هذه العبارة مؤكدة لقوله: "ولا شيء مثله "، وأما تشبيه الخالق بالمخلوق فهو نادر، وهو الذي انهمك المتكلمون في ردّه.

يقول ابن القيم: "المشبهة هم الذين يشبهون المخلوق بالخالق في العبادة، والتعظيم، والخضوع، والحلف به، والنذر له، والسجود له، والعكوف عند بيته، وحلق الرأس له، والاستغاثة به.. فهؤلاء هم المشبهة حقا، لا أهل التوحيد المثبتون لله ما أثبته لنفسه، والنافون عنه ما نفاه عن نفسه..." إغاثة اللهفان (٩٨٧/٢). ينظر: الجواب الكافي صـ١٨٢ ـ ١٨٣.

(٢) كمتقدّمي الرافضة، ومنهم الهشامان: هشام بن الحكم، وهشام بن سالم الجواليقي. وأول من قال: إن الله جسم: هشام بن الحكم.

قال ابن تيمية: "أول من قال إن الله جسم: هشام بن الحكم الرافضي " الفتاوى (١٨٦/٣).

وقال أيضاً: "ليس في الكتاب والسنة أن الله جسم... وأول من قال إن الله جسم: هشام بن الحكم الرافضي " الفتاوى (١٩٦/٣).

وقال أيضاً: "وقد قيل: أول من قال في الإسلام أن القديم جسم: هو هشام بن الحكم، كما أن أول من أظهر في الإسلام نفي الجسم: هو الجهم بن صفوان " الفتاوى (١٥٤/١٣).

أبي حنيفة - رحمه الله - في الفقه الأكبر: لا يشبه شيئاً من خلقه، ولا يشبهه شيء من خلقه. ثم قال بعد ذلك: وصفاته كلها خلاف صفات المخلوقين، يعلم لا كعلمنا، ويقدر لا كقدرتنا، ويرى لا كرؤيتنا. انتهى(١).

وقال نعيم بن حماد(٢): من شبه الله بشيء من خلقه فقد كفر، ومن أنكر ما وصف الله به نفسه فقد كفر، وليس فيما وصف الله به نفسه ولا رسوله تشبيه(٣).

وقال إسحاق بن راهويه(٤): من وصف الله بشيء، فشبه صفاته

---

(١) قال الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وغيرهما: المشبّهة الذين يقولون: بصر كبصري، ويد كيدي، وقدم كقدمي. المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد للأحمدي (١/٣٦٤). وينظر: الفتاوى (١٣/١٥٤).

(٢) هو نعيم بن حماد الخزاعي المروزي، أحد شيوخ البخاري، كان شديدا على الجهمية، وكان قد أخذ في أيام محنة القول بخلق القرآن، وألقوه في السجن، وعند موته أوصى أن يدفن في قيوده، وقال: إنّي مخاصم. ينظر: الفتاوى (١٠/٣٠٣)، السير للذهبي (١٠/٥٩٥ فما بعدها).

(٣) قال الذهبي معلّقا على كلام نعيم بن حماد: "هذا الكلام حق، نعوذ بالله من التشبيه، ومن إنكار أحاديث الصفات، فما ينكر الثابت منها من فقه. وإنما بعد الإيمان بها هنا مقامان مذمومان: تأويلها وصرفها عن موضوع الخطاب، فما أولها السلف ولا حرفوا ألفاظها عن مواضعها، بل آمنوا بها، وأمروها كما جاءت. المقام الثاني: المبالغة في إثباتها، وتصورها من جنس صفات البشر، وتشكلّها في الذهن، فهذا جهل وضلال، وإنما الصفة تابعة للموصوف، فإذا كان الموصوف ﷻ لم نره، ولا أخبرنا أحد أنه عاينه مع قوله لنا في تنزيله: " ليس كمثله شيء " فكيف بقي لأذهاننا مجال في إثبات كيفية البارئ، تعالى الله عن ذلك، فكذلك صفاته المقدسة، نقرّ بها ونعتقد أنها حق، ولا نمثلها أصلا ولا نتشكلها " سير أعلام النبلاء (١٠/٦١٠ - ٦١١).

كفر إنكار الصفات، ضابطه: " إنكار ما علم ثبوته منها بعد البلاغ، أو الإلحاد فيه بتحريفه عن المقصود بدون شبهة يعذر بمثلها " فتاوى اللجنة الدائمة (٣/١٧٤).

(٤) هو إسحاق بن إبراهيم التميمي الحنظلي المروزي، من كبار أئمة الإسلام والسّنة، قرين أحمد بن حنبل وابن معين، قال نعيم بن حماد: إذا رأيت الخراساني يتكلّم في إسحاق بن راهويه، فاتّهمه في دينه. وقال أحمد بن حنبل: لم يعبر الجسر إلى خراسان مثل إسحاق. ينظر: السير للذهبي (١١/٣٥٨ فما بعدها).

بصفات أحد من خلق الله، فهو كافر بالله العظيم. وقال: علامة جهم وأصحابه دعواهم على أهل السنة والجماعة ما أولعوا به من الكذب: أنهم مشبهة، بل هم المعطلة.

وكذلك قال خلق كثير من أئمة السلف: علامة الجهمية تسميتهم أهل السنة مشبهة(١)، فإنه ما من أحد من نفاة شيء من الأسماء(٢) والصفات إلا يسمي المثبت لها مُشبِّها، فمن أنكر أسماء الله بالكلية من غالية الزنادقة: القرامطة والفلاسفة، وقال: إن الله لا يقال له: عالم ولا قادر: يزعم أن من سماه بذلك فهو مُشبِّه؛ لأن الاشتراك في الاسم يوجب الاشتباه في معناه، ومن أثبت الاسم وقال: هو مجاز، كغالية الجهمية، يزعم أن من قال: إن الله عالم حقيقة، قادر حقيقة: فهو مُشبِّه، ومن أنكر الصفات، وقال: إن الله ليس له علم ولا قدرة ولا كلام ولا محبة ولا إرادة، قال لمن أثبت الصفات: إنه مُشبِّه، وإنه مُجسِّم. ولهذا كتب نفاة الصفات من الجهمية والمعتزلة والرافضة(٣)

---

(١) الجهمية معطّلة، وهم مشبهة في نفس الوقت، كما قال الإمام أحمد: "وأما الجهمية فإنهم يسمون أهل السنة المشبهة، وكذبت الجهمية أعداء الله بل هم أولى بالتشبيه " طبقات الحنابلة (٣٥/١).

وقال إسحاق: "ولو جاز أن يقال لهم (أي الجهمية) هم المشبهة لاحتمل ذلك، وذلك أنهم يقولون إن الربّ في كل مكان " أخرجه اللالكائي في: شرح أصول السنة (٥٨٨/٢).

وجاء في " خلق أفعال العباد " للبخاري عن بعض العلماء: "إن الجهمية هم المشبهة؛ لأنهم شبّهوا ربهم بالصنم والأصم والأبكم " (٥٩/٢).

ومن ذلك قول ثمامة بن أشرس من رؤساء الجهمية: "ثلاثة من الأنبياء مشبّهة: موسى حيث قال: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ﴾ [الأعرَاف: ١٥٥]، وعيسى حيث قال: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ [المَائدة: ١١٦]، ومحمد ﷺ حيث قال: «ينزل ربنا»" الحموية صـ٥٣٢ ـ ٥٣٣ = الفتاوى (١١٠/٥).

والحاصل أن كل واحد من فريقيّ التعطيل والتمثيل، فهو جامع بين التعطيل والتمثيل، كما بسطه ابن تيمية في الحموية والتدمرية وغيرهما.

(٢) عبارة الشارح من قوله: "ما من أحد من نفاة شيء من الأسماء... " إلى قوله في صـ١٠٧: "يقال له: محمد بن إدريس "، مأخوذة من المنهاج (١٠٥/٢ ـ ١٠٧).

ونحوهم[١]، كلها مشحونة بتسمية مثبتة الصفات مُشبِّهة ومُجسِّمة، ويقولون في كتبهم[٢]: إن من جملة المُجسِّمة قوما يقال لهم: المالكية، ينسبون إلى رجل يقال له: مالك بن أنس، وقوما يقال لهم الشافعية، ينسبون إلى رجل يقال له: محمد بن إدريس! حتى الذين يفسرون القرآن منهم، كعبدالجبار[٣]، والزمخشري[٤]، وغيرهما، يسمون كل من أثبت شيئاً من الصفات وقال بالرؤية مُشبِّها. وهذا الاستعمال قد غلب عند المتأخرين من غالب الطوائف.

ولكن المشهور من استعمال هذا اللفظ عند علماء السنة المشهورين: أنهم لا يريدون بنفي التشبيه نفي الصفات[٥]، ولا يصفون به كل من أثبت

---

(١) متقدمو الرافضة مشبّهة تأثّرا باليهود، ومتأخروهم معطّلة تأثّرا بالمعتزلة.

(٢) قال ابن تيمية: "فالروافض تسميهم نواصب، والقدرية يسمونهم مجبرة، والمرجئة تسميهم شكّاكا، والجهمية تسميهم مشبّهة، وأهل الكلام يسمونهم حشوية ونوابت وغثاء وغثرا إلى أمثال ذلك. كما كانت قريش تسمي النبي ﷺ تارة مجنونا، وتارة شاعرا، وتارة كاهنا، وتارة مفتريا. قالوا: وهذا علامة الإرث الصحيح والمتابعة التامة، فإن السنة هي ما كان عليه رسول الله ﷺ وأصحابه اعتقادا واقتصادا وقولا وعملا؛ فكما أن المنحرفين عنه يسمونهم بأسماء مذمومة مكذوبة ـ وإن اعتقدوا صدقها بناء على عقيدتهم الفاسدة ـ فكذلك التابعون له على بصيرة الذين هم أولى الناس به في المحيا والممات، باطنا وظاهرا " الحموية ص٥٣٤ ـ ٥٣٨ = الفتاوى (١١١/٥).

(٣) قالها أبو حاتم الباطني الإسماعيلي في كتابه (الزينة)، كما ذكره ابن تيمية في: المنهاج (١٠٥/٢).

(٤) هو القاضي عبدالجبار بن أحمد الهمذاني الأسد آباذي، من كبار علماء المعتزلة، صنف شرح الأصول الخمسة، والمغني في أبواب العدل والتوحيد، قال الذهبي: تخرّج به خلق في الرأي الممقوت. ينظر: السير (٢٤٤/١٧).

(٥) هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي الزمخشري، من كبار علماء المعتزلة، له في التفسير كتاب الكشاف، قال عنه ابن تيمية: تفسيره محشو بالبدعة، وعلى طريقة المعتزلة من إنكار الصفات والرؤية والقول بخلق القرآن، وأنكر أن الله مريد للكائنات وخالق لأفعال العباد، وغير ذلك من أصول المعتزلة. ومذهبه من حيث الاعتزال مذهب المغيرة بن علي وأبي هاشم وأتباعهم. ينظر: الفتاوى (٣٨٦/١٣ ـ ٣٨٧)، والسير للذهبي (١٥١/٢٠ فما بعدها).

(٦) سبق تقرير أن التماثل أخصّ من لفظ التشابه، وأن معناها مختلف عند الإطلاق لغة وشرعا، =

الصفات، بل مرادهم أنه لا يشبه المخلوق في أسمائه وصفاته وأفعاله، كما تقدم من كلام أبي حنيفة: أنه تعالى يعلم لا كعلمنا، ويقدر لا كقدرتنا، ويرى لا كرؤيتنا، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشّورى: ١١]. فنفى المثل، وأثبت الوصف[١].

وسيأتي في كلام الشيخ إثبات الصفات، تنبيها على أنه ليس نفي التشبيه مستلزما لنفي الصفات.

ومما يوضح هذا: أن العلم الإلهي[٢] لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلي يستوي فيه الأصل والفرع، ولا بقياس شمولي يستوي [فيه[٣]] أفراده[٤]، فإن الله سبحانه ليس كمثله شيء، فلا يجوز أن يمثل بغيره، ولا

= و كذلك بيان ما في لفظ التشابه من الإجمال والاشتراك، ويضاف ها هنا أن اسم (المشبهة) ليس له ذكر بذم في الكتاب والسنة، ولا كلام أحد من الصحابة والتابعين، ولكن تكلّم طائفة من السلف مثل عبدالرحمن بن مهدي، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وغيرهم بذمّ المشبهة، وأنهم الذين يمثلون صفات الله بصفات خلقه، فكان ذمّهم لما في قولهم من مخالفة الكتاب والسنة. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٣٨٧/١).

(١) المقصود أن مذهب السلف الصالح إثبات بلا تمثيل وتنزيه بلا تعطيل. والتنزيه يجمعه نوعان: نفي النقائص، ونفي مماثلة غيره له في الصفات (صفات الكمال). فكل ممثّل معطّل؛ عطّل النص نفسه، وعطّل كل نصّ يدل على نفي المماثلة، وعطّل الله تعالى عن كماله.

ومن جعل مخلوقا مثلا للخالق في شيء من الأشياء فأحبّه مثل ما يحب الخالق أو وصفه بمثل ما يوصف به الخالق فهو مشرك.. لقوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ [الأنعام: ٩١].. سبحانه وتعالى عما يشركون. ينظر: الفتاوى (١٦٣/١٣)، المنهاج (١١١/٢).

(٢) عبارة الشارح من قوله: " ومما يوضح هذا: أن العلم الإلهي..." إلى قوله في صـ١١٠: "فإنه يجب نفيه عن الرب تعالى بطريق الأولى " مأخوذة من: درء التعارض (٢٩/١ ـ ٣٠).

(٣) ما بين المعقوفين مثبتة في درء التعارض (٢٩/١). والكلام مأخوذ منه.

(٤) تحدّث ابن تيمية عن قياسيّ التمثيل والشمول، وبسطه في مواطن عديدة. ينظر: درء التعارض (١٢١/٣، ٧/٤)، والنبوات (٧٤٣/٢، ٧٤٦، ٨٩٢)، منهاج السنة (٣٧١/١)، شرح الأصبهانية صـ٤٥٦، بيان تلبيس الجهمية (٣٤٧/٢، ١٥٧/٤).

ـ قياس التمثيل: إلحاق فرع بأصل في الحكم لعلّة بينهما. فهو مبني على وجود مماثلة بين الفرع والأصل. وهذا القياس هو المعروف عند الأصوليين. =

يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية يستوي أفرادها، ولهذا لما سلكت طوائف المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقيسة في المطالب الإلهية لم يصلوا بها إلى اليقين، بل تناقضت أدلتهم، وغلب عليهم بعد التناهي الحيرة والاضطراب، لما يرونه من فساد أدلتهم أو تكافئها[١].

ولكن يستعمل في ذلك قياس الأولى[٢]، سواء كان تمثيلا أو شمولا،

= ـ قياس الشمول: إدراج جزئي تحت كلّي (الحدّ الأوسط)، أو يقال: الاستدلال بكلّي على جزئي، بواسطة اندراج ذلك الجزئي مع غيره تحت هذا الكلّي. فهو مؤلف من مقدمتين فأكثر، مستعملا فيه كلمة (كل). وهذا القياس المعروف عند المناطقة.

قال ابن تيمية: "قياس الشمول: هو انتقال الذهن من المعيّن إلى المعنى العام المشترك الكلي المتناول له ولغيره، والحكم عليه بما يلزم المشترك الكلي، بأن ينتقل من ذلك الكلّي اللازم إلى الملزوم الأول، وهو المعيّن، فهو انتقال من خاص إلى عام، ثم انتقال من ذلك العام إلى الخاص، من جزئي إلى كلّي، ثم من ذلك الكلّي إلى الجزئي الأول، فيحكم عليه بذلك الكلّي.. وأما (قياس التمثيل): فهو انتقال الذهن من حكم معيّن إلى حكم معيّن؛ لاشتراكهما في ذلك المعنى المشترك الكلي؛ لأن ذلك الحكم يلزم المشترك الكلي..

فهو يتصور المعنيين أولاً، وهما الأصل والفرع، ثم ينتقل إلى لازمهما وهو المشترك، ثم إلى لازم اللازم وهو الحكم " الفتاوى (١١٩/٩ ـ ١٢٠) = باختصار.

وضّح ذلك ابن القيم بقوله: "فنقول في الشمولي: كل فعل متقن محكم، فإنه يدل على علم فاعله وقدرته. وهذه المخلوقات دالّة على علم الرب وقدرته. ونقول في التمثيلي: الفعل المحكم المتقن يدل على علم فاعله وقدرته..." مختصر الصواعق (٨٧٦/٣).

(١) تحدّث ابن تيمية عن مسألة تكافؤ الأدلة، وبيّن أن الصواب الذي عليه السلف والجمهور أنه لا بدّ في كل حادثة من دليل شرعي، فلا يجوز تكافؤ الأدلة في نفس الأمر، لكن قد تتكافأ عند الناظر؛ لعدم ظهور الترجيح له. الفتاوى (٤٧٧/١٠).

والأصوليون يذكرون هذه المسألة تارة في باب الاجتهاد، وتارة في تعارض الأدلة. وأول من تبنّى هذا القول من الأصوليين من متكلمة إثبات الصفات القاضي أبو بكر، فإنه يجوّز تكافؤ الأدلة، وإذا تكافأت يجعل الواجب للمجتهد التخيير بين القولين. ينظر: المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، د. محمد العروسي صـ٣٢٢ ـ ٣٢٣.

(٢) قرر ابن تيمية قياس الأولى، وبيّن في (الرسالة الأكمليّة) شرط هذا الكمال، فهو الكمال الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه، وأما الكمال النسبي فهو المستلزم للنقص، فيكون كمالا من وجه دون وجه، كالأكل للجائع كمال له، وللشبعان نقص فيه؛ لأن ليس بكمال محض، بل هو مقرون بالنقص. فمن الكمالات ما هو كمال للمخلوق، =

كما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النّحل: ٦٠]. مثل أن يعلم أن كل كمال ثبت للممكن أو للمحدث، لا نقص فيه بوجه من الوجوه ـ وهو ما كان كمالا للوجود غير مستلزم للعدم بوجه ـ: فالواجب القديم أولى به.

وكل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه، ثبت نوعه للمخلوق والمربوب المدبر، فإنما استفاده من خالقه وربه ومدبره، وهو أحق به منه، وأن كل نقص وعيب في نفسه، وهو ما تضمن سلب هذا الكمال، إذا وجب نفيه عن شيء من أنواع المخلوقات والممكنات والمحدثات، فإنه يجب نفيه عن الرب تعالى بطريق الأولى.

ومن أعجب العجب: أن من غلاة نفاة الصفات الذين يستدلون بهذه الآية الكريمة على نفي الصفات أو الأسماء، ويقولون: واجب الوجود لا يكون كذا ولا يكون كذا، ثم يقولون: أصل الفلسفة[1] هي التشبيه بالإله على قدر الطاقة، ويجعلون هذا غاية الحكمة ونهاية الكمال الإنساني[2]،

= وهو نقص بالنسبة إلى الخالق، وهو كل ما كان مستلزما لإمكان العدم عليه المنافي لوجوبه وقيوميته، أو مستلزما للحدوث المنافي لقدمه، أو مستلزما لفقره المنافي لغناه. ينظر: الفتاوى (٨٧/٦، ١٣٧ الرسالة الأكمليّة).

وبيّن ابن تيمية ورود قياس الأولى في الكتاب والسنة، كما استعمله سلف الأمة، ومن الأدلة التي ساقها في تقرير هذا القياس، قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن شُرَكَآءَ فِي مَا رَزَقْنَٰكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَآءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ [الرُّوم: ٢٨]. ثم قال ـ رحمه الله تعالى ـ: "فإن الله أخبر أنهم إذا لم يرضوا لأنفسهم أن يكون مملوك أحدهم شريكه، ولم يرضوا لأنفسهم أن يكون لهم البنات، فربّهم أحق وأولى أن ينزهوه عمّا لا يرضوه لأنفسهم، للعلم بأنه أحق منهم بالتنزيه عمّا هو عيب ونقص عندهم " بيان تلبيس الجهمية (٦٥٨/٣). ينظر: درء التعارض (٣٨٨/٧)، الفتاوى (٧٩/٦ الرسالة الأكمليّة)، بيان تلبيس الجهمية (٨٠/٥، ٩٩، ٢٩٠، ٤٢٤).

(١) عبارة الشارح من قوله: "ثم يقولون: أصل الفلسفة..." إلى قوله في صـ١١١: "والاتحادية لعنهم الله "، جاء معناها في: الصفدية (٣٣٢/٢ ـ ٣٣٩)، وشرح كلمات في فتوح الغيب "جامع الرسائل" (١٨٧/٢)، بدائع الفوائد (٢٨٩/١).

(٢) وهو قول الفلاسفة المشّائين أتباع أرسطو. =

ويوافقهم على ذلك بعض من يطلق هذه العبارة، ويروى عن النبي - ﷺ - أنه قال: «تخلقوا بأخلاق الله»[1]، فإذا كانوا ينفون الصفات، فبأي شيء يتخلق العبد على زعمهم؟! وكما أنه لا يشبه شيئاً من مخلوقاته تعالى، لا يشبهه شيء من مخلوقاته، لكن المخالف في هذا النصارى والحلولية والاتحادية لعنهم الله.

= قال ابن تيمية: "منهم من يفسر قرب العباد بكونهم يقاربونه ويشابهونه من بعض الوجوه، فيكونون قريبين منه، وهذا تفسير أبي حامد والمتفلسفة؛ فإنهم يقولون: الفلسفة هي التشبّه بالإله على قدر الطاقة " الفتاوى (٥/٤٦٥).

وقال أيضاً: "وأصل المتفلسفة أن الفلسفة التي هي الكمال عندهم هي التشبّه بالإله على قدر الطاقة، وهم يقولون: إن حركات الأفلاك لأجل التشبّه بالأول.

وعلى هذا بنى أبو حامد كتابه في (شرح الأسماء الحسنى)، وتخلّق العبد بأخلاق الله، وأنكر ذلك عليه المازري وغيره، وقالوا: ليس لله خلق يتخلّق به العبد. وعدل أبو الحكم بن برجان عن لفظ التخلّق إلى لفظ التعبّد.

وعلى هذا الأصل الفلسفي بنى ابن عربي معنى وليّ الله، وأنه المتشبّه به المتخلّق بأخلاقه، كما يفسر أبو حامد التقرب من الله بالتشبّه به، وابن عربي ونحوه يجعلون الوليّ أفضل من النبي بناءً على أصُولهم الفلسفيّة الاتحادية " جامع الرسائل (٢/١٨٧).

وقال أيضاً: "وليس في كتب المشّائين دعوة إلى عبادة الله ومحبته أصلا، بل غايتهم أنهم يقولون: الفلسفة التشبّه بالإله على قدر الطاقة، ولفظ إله في كلامهم يعني هذا المعنى، كما قال أبو البركات في المعتبر..." الصفدية (٢/٣٣٢).

(١) لا يعرف هذا الكلام عن النبي ﷺ في شيء من كتب الحديث، ولا عن أحد من أهل العلم، بل هو من الموضوعات عندهم. بيان تلبيس الجهمية (٦/٥١٨).

ولأبي حامد الغزالي عبارة ذكرها في كتابه (المقصد الأسنى بأسماء الله الحسنى) حيث قال: "فصل في بيان أن كمال العبد وسعادته في **التخلّق بأخلاق الله تعالى** ، والتحلي بمعاني صفاته وأسمائه بقدر ما يتصور في حقه " ص٤٥.

وقد تعقبه ابن القيم - رحمه الله تعالى - فقال: ".. وهذه العبارة: [الدعاء بأسماء الله تعالى] أولى من عبارة من قال (يتخلّق بأسماء الله) فإنها ليست بعبارة سديدة، وهي منتزعة من قول الفلاسفة بالتشبه بالإله على قدر الطاقة، وأحسن منها عبارة أبي الحكم بن برهان وهي: (التعبّد)، وأحسن منها العبارة المطابقة للقرآن وهي: الدعاء المتضمن للتعبّد والسؤال، فمراتبها أربعة: أشدّها إنكارا عبارة الفلاسفة، وهي: (التشبّه)، وأحسن منها عبارة من قال (التخلق)، وأحسن منها عبارة من قال (التعبد)، وأحسن من الجميع (الدعاء)، وهي لفظ القرآن " بدائع الفوائد (١/٢٨٩).

ونفي مشابهة شيء من مخلوقاته له، مستلزم لنفي مشابهته لشيء من مخلوقاته. فلذلك اكتفى الشيخ ـ رحمه الله ـ بقوله: "ولا يشبه الأنام"، والأنام: الناس، وقيل: كل ذي روح، وقيل: الثقلان. وظاهر قوله تعالى: ﴿وَٱلْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ ﴿١٠﴾﴾ [الرَّحمٰن: ١٠] يشهد للأول أكثر من الباقي[(١)]. والله أعلم.

❑ قوله: (حي لا يموت، قيوم لا ينام):

ش: قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٥][(٢)]. فنفي السنة والنوم دليل على كمال حياته وقيوميته، وقال تعالى: ﴿الٓمٓ ﴿١﴾ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ ﴿٢﴾ نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ﴾ [آل عمران: ١ ـ ٣]. وقال تعالى: ﴿وَعَنَتِ ٱلْوُجُوهُ لِلْحَيِّ ٱلْقَيُّومِ﴾ [طه: ١١١]. وقال تعالى: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَيِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِۦ وَكَفَىٰ بِهِۦ بِذُنُوبِ عِبَادِهِۦ خَبِيرًا ﴿٥٨﴾﴾ [الفُرقان: ٥٨]. وقال تعالى: ﴿هُوَ ٱلْحَىُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [غَافر: ٦٥]. وقال ـ ﷺ ـ: «إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام». الحديث[(٣)].

لما نفى الشيخ ـ رحمه الله ـ التشبيه أشار إلى ما تقع به التفرقة بينه وبين

---

(١) قال ابن كثير: "الأنام، وهم: الخلائق المختلفة أنواعهم وأشكالهم وألوانهم وألسنتهم، في سائر أقطارها وأرجائها. قال ابن عباس ومجاهد وقتادة وابن زيد: الأنام: الخلق " تفسير القرآن العظيم (١٣/٣١٥).
وممن ذهب إلى أن المراد بالأنام: الخلق. الطبري في: جامع البيان (٢٢/١٥).، والسعدي في تيسير الكريم الرحمن ص٨٢٨، والشنقيطي في: أضواء البيان (٧/٧٨٩).

(٢) بيّن ابن تيمية ما لآية الكرسي من التأثير في دفع الشياطين ونحو ذلك، فقال ـ رحمه الله تعالى ـ: "ومع هذا فقد جرّب المجربون الذين لا يحصون كثرة، أن لها من التأثير في دفع الشياطين، وإبطال أحوالهم ما لا ينضبط من كثرته وقوته، فإن لها تأثيرا عظيما في دفع الشيطان عن نفس الإنسان وعن المصروع وعن من تعينه الشياطين، مثل أهل الظلم والغضب، وأهل الشهوة والطرب، وأرباب سماع المكاء والتصدية إذا قرئت عليهم بصدق دفعت الشياطين، وبطلت الأمور التي يخيّلها الشيطان، ويبطل ما عند إخوان الشياطين من مكاشفة شيطانية، وتصرف شيطاني... " الفتاوى (١٩/٥٥).

(٣) أخرجه مسلم (١٧٩/٢٩٣) من حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه.

خلقه، بما يتصف به تعالى دون خلقه، فمن ذلك: أنه حي لا يموت، لأن صفة الحياة الباقية مختصة به تعالى دون خلقه، فإنهم يموتون.

ومنه: أنه قيوم لا ينام، إذ هو مختص بعدم النوم والسنة دون خلقه، فإنهم ينامون. وفي ذلك إشارة إلى أن نفي التشبيه ليس المراد به نفي الصفات(١)، بل هو سبحانه موصوف بصفات الكمال، لكمال ذاته.

فالحي بحياة باقية لا يشبه الحي بحياة زائلة، ولهذا كانت الحياة الدنيا متاعا ولهوا ولعبا ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ﴾ [العنكبوت: ٦٤]. فالحياة الدنيا كالمنام، والحياة الآخرة كاليقظة، ولا يقال: فهذه الحياة الآخرة كاملة، وهي للمخلوق، لأنا نقول: الحي الذي الحياة من صفات ذاته اللازمة لها، هو الذي وهب المخلوق تلك الحياة الدائمة، فهي دائمة بإدامة الله لها، لا أن الدوام وصف لازم لها لذاتها، بخلاف حياة الرب تعالى، وكذلك سائر صفاته، فصفات الخالق كما يليق به، وصفات المخلوق كما يليق به.

واعلم أن هذين الاسمين، أعني: "الحي القيوم" مذكوران في القرآن معا في ثلاث سور كما تقدم(٢)، وهما من أعظم أسماء الله الحسنى، حتى

---

(١) بل إن نفي النوم كمال الحياة والقيومية، والنوم أخو الموت، فهو نفي يتضمن إثباتا ـ كما هي طريقة القرآن ـ وكذا قوله سبحانه: ﴿مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِندَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ [البقرة: ٢٥٥] فلا يشفع عنده أحد إلا بإذنه الكوني والشرعي، وهذا النفي يتضمن كمال قدرته وخلقه وأن غيره لا يؤثّر فيه بوجه من الوجوه، ويتضمن كمال كونه له ما في السموات وما في الأرض، فليس له في ذلك شريك ولا ظهير. ينظر: الصفدية (٢/٦٤)، وشرح الأصفهانية ص٤٣٥.

(٢) أخرج ابن ماجه (٣٨٥٦)، والحاكم (١٨٦١) من حديث القاسم يحدّث عن أبي أمامة: عن النبي ﷺ قال: "إن اسم الله الأعظم في ثلاث سور من القرآن: في سورة البقرة، وآل عمران، وطه "، قال القاسم: فالتمستها إنه الحي القيوم ". وهذا لفظ الحاكم.
وبيّن ابن تيمية أن هذه الآيات الثلاث استوعبت مسائل الاعتقاد الثلاث الكبار: فآية البقرة اشتملت على توحيد الأسماء والصفات، وآية آل عمران اشتملت على النبوات، وآية طه اشتملت على المعاد. ينظر: الفتاوى (١٦/٣٧١).

قيل: إنهما الاسم الأعظم، فإنهما يتضمنان إثبات صفات الكمال أكمل تضمن وأصدقه، ويدل القيوم على معنى الأزلية والأبدية ما لا يدل عليه لفظ "القديم". ويدل أيضاً على كونه موجودا بنفسه، وهو معنى كونه واجب الوجود. و"القيوم" أبلغ من "القيَّام" لأن الواو أقوى من الألف، ويفيد قيامه بنفسه، باتفاق المفسرين وأهل اللغة، وهو معلوم بالضرورة. وهل تفيد إقامته لغيره وقيامه عليه؟ فيه قولان، أصحهما: أنه يفيد ذلك. وهو يفيد دوام قيامه وكمال قيامه، لما فيه من المبالغة، فهو سبحانه لا يزول ولا يأفل[1]، فإن الآفل قد زال قطعا، أي: لا يغيب ولا ينقص ولا يفنى ولا يعدم، بل هو الدائم الباقي الذي لم يزل ولا يزال موصوفا بصفات الكمال.

واقترانه بالحي يستلزم سائر صفات الكمال، ويدل على بقائها ودوامها، وانتفاء النقص والعدم عنها أزلا وأبدا. ولهذا كان قوله: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٥]، أعظم آية في القرآن، كما ثبت ذلك في الصحيح عن النبي ﷺ[2].

فعلى هذين الاسمين مدار الأسماء الحسنى كلها، وإليهما يرجع معانيها. فإن " الحياة " مستلزمة لجميع صفات الكمال، ولا يتخلف عنها صفة منها إلا لضعف الحياة، فإذا كانت حياته تعالى أكمل حياة وأتمها، استلزم إثباتها إثبات كل كمال يضاد نفيه كمال الحياة.

وأما "القيوم" فهو متضمن كمال غناه وكمال قدرته، فإنه القائم بنفسه، فلا يحتاج إلى غيره بوجه من الوجوه، المقيم لغيره،

---

(١) ذكر ابن تيمية أن الأفول باتفاق أهل اللغة والتفسير، هو الغيب والاحتجاب. الفتاوى(٥/٥٤٧)، (٦/٢٥٤، ٢٨٤).

(٢) أخرجه مسلم (٨١٠) من حديث أُبيّ بن كعب، قال: قال رسول الله ﷺ: "يا أبا المنذر أتدري أيّ آية من كتاب الله معك أعظم؟ قال: قلت: الله ورسوله أعلم. قال: يا أبا المنذر أتدري أي آية من كتاب الله معك أعظم؟ قال: قلت: " الله لا إله إلا هو الحي القيوم " قال: فضرب في صدري، وقال: والله ليهنك العلم أبا المنذر.

فلا قيام لغيره إلا بإقامته. فانتظم هذان الاسمان صفات الكمال أتم انتظام[(١)].

❑ **قوله: (خالق بلا حاجة، رازق بلا مؤونة):**

ش: قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦ مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ۝٥٧ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ۝٥٨﴾ [الذّاريات: ٥٦، ٥٧]. ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ ۝١٥﴾ [فاطر: ١٥]. ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِيُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ﴾ [محمّد: ٣٨][(٢)]. ﴿قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ [الأنعام: ١٤]. وقال - ﷺ - من حديث أبي ذر - رضي الله عنه -: «يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أتقى قلب رجل واحد منكم ما زاد ذلك في ملكي شيئاً، يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أفجر قلب رجل واحد منكم ما نقص ذلك في ملكي شيئا، يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم قاموا في صعيد واحد فسألوني، فأعطيت كل إنسان مسألته، ما نقص ذلك مما عندي إلا كما ينقص المخيط إذا أدخل البحر» الحديث. رواه مسلم[(٣)].

وقوله: **(بلا مؤونة)**: بلا ثقل ولا كلفة.

---

(١) الصفات الذاتية كلها ترجع إلى الحياة، والصفات الفعلية كلها ترجع إلى القيومية.
قال الشيخ السعدي: "الحي كامل الحياة، القيوم القائم بنفسه، المقيم لأحوال خلقه، وقد أقام أحوالهم الدينية، وأحوالهم الدنيوية والقدرية..." تيسير الكريم الرحمن صـ ٩٦٢.

(٢) الفقر وصف ذاتي ملازم للمخلوق لا ينفك عنه، كما أن غنى الربّ سبحانه ثابت لذاته. كما قال ابن تيمية:

والفقر لي وصف ذات لازم أبدا ... كما أن الغنى وصف له ذاتي

وذكر ابن القيم - رحمه الله - تعالى - أن الفقر إلى الله ﷻ على نوعين: فقر إلى ربوبيته ورزقه وتدبيره، وهذا يشترك فيه كل الخلق، وفقر أهل الإيمان إلى عبادة الله تعالى. ينظر: طريق الهجرتين صـ ٨ - ٩.

(٣) (رقم ٢٥٧٧).

❑ **قوله: (مميت بلا مخافة، باعث بلا مشقة)(١):**

ش: الموت صفة وجودية، خلافا للفلاسفة ومن وافقهم(٢). قال تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [المُلك: ٢](٣). والعدم لا يوصف بكونه مخلوقا. وفي الحديث: "أنه يؤتى بالموت يوم القيامة على صورة كبش أملح، فيذبح بين الجنة والنار"(٤). وهو وإن كان عرضا فالله تعالى يقلبه عينا، كما ورد في العمل الصالح: "أنه يأتي صاحبه في صورة الشاب الحسن، والعمل القبيح على أقبح صورة "(٥). وورد في

---

(١) أما كونه سبحانه " مميت بلا مخافة " فقد قال ﷻ: ﴿فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُم بِذَنۢبِهِمْ فَسَوَّىٰهَا ۝١٤ وَلَا يَخَافُ عُقْبَٰهَا ۝١٥﴾ [الشمس: ١٤، ١٥] قال ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ وغيره: لا يخاف الله من أحد تبعة. ورجّحه ابن كثير.
وأما كونه سبحانه " باعث بلا مشقة " فكما قال سبحانه " أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيرٌ ".

(٢) ممن وافقهم المعتزلة. ينظر: لوامع الأنوار البهية للسفاريني (٢/٢٣٥ ـ ٢٣٦).
فهؤلاء ذهبوا إلى أن الموت عرض ومعنى، والأعراض لا تتقلب أجساما، بل زعم بعضهم أن الموت عدم محض.
قال النووي: "وقال بعض المعتزلة بل معناه: عدم الحياة، وهذا خطأ لقوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾ [المُلك: ٢] فأثبت الموت مخلوقا " شرح مسلم (١٧/١٨٤).
قال ابن تيمية: "والناس تنازعوا في الموت: هل هو عدمي أو وجودي؟ ومن قال: إنه وجودي احتج بقوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾ [المُلك: ٢] فأخبر أنه خلق الموت كما خلق الحياة، ومنازعه يقول: العدم الطارئ يخلق كما يخلق الوجود أو يقول: الموت المخلوق هو الأمور الوجودية اللازمة لعدم الحياة، وحينئذ فالنزاع لفظي " درء التعارض (٢/٣٨٣).

(٣) الخلق يجمع معنيين: ١ ـ التقدير. ٢ ـ الإيجاد والبرء. فمعنى خلق: أي أوجد وأبدع إبداعا مقدّرا. ينظر: الفتاوى (٨/٤٠٣).

(٤) أخرجه البخاري (٤٧٣٠)، ومسلم (٢٨٤٩) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، بلفظ قريب مما ذكر الشارح هنا. وجاء حديث ذبح الموت أيضاً عند البخاري (٦٥٤٨)، ومسلم (٢٨٥٠) من حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنهما.

(٥) أخرج أحمد (١٨٥٣٤ ـ ١٨٦١٤)، وابن أبي شيبة (١٢١٨٥)، وعبدالرزاق (٦٧٣٧)، وهناد في الزهد (٣٣٩)، وابن جرير الطبري في تهذيب الآثار (٧٢٢، ٧٢٠، ٧١٨ مسند عمر بن الخطاب)، والحاكم (١/٩٣)، والبيهقي في الشعب (٣٩٥)، والطيالسي (٧٥٣) من حديث البراء بن عازب رضي الله عنه. والحديث طويل، وإنما أورد الشارح هنا جزءا من معنى الحديث. والحديث صححه ابن القيم في: إعلام الموقعين (١/٢١٤)، =

القرآن: " أنه يأتي على صورة الشاب الشاحب اللون" الحديث[(١)]. أي قراءة القارئ. وورد في الأعمال: " أنها توضع في الميزان "[(٢)]، والأعيان هي التي تقبل الوزن دون الأعراض. وورد في سورة البقرة وآل عمران: أنهما يوم القيامة " يظلان صاحبهما كأنهما غمامتان أو غيايتان أو فرقان من طير صواف "[(٣)].

= وتهذيب السنن (٣٣٧/٤)، ونقل فيه تصحيحه عن أبي نعيم وغيره. وصححه الألباني في: أحكام الجنائز ص١٥٩، وصحيح الجامع (١٦٧٦)، والمشكاة (١٦٣٠)، وصحيح الترغيب والترهيب (٣٥٥٨).

(١) هو معنى حديث أخرجه أحمد (٢٢٩٥٠ ـ ٢٢٩٧٦)، والدارمي (٣٣٩١)، والبيهقي في الشعب (١٩٨٩) من حديث بريدة بن الحصيب ﷺ قال: كنت جالسا عند النبي ﷺ فسمعته يقول: تعلّموا سورة البقرة، فإن أخذها بركة، وتركها حسرة، ولا يستطيعها البطلة. قال: ثم مكث ساعة، ثم قال: تعلّموا سورة البقرة وآل عمران، فإنهما الزهراوان يظلان صاحبهما يوم القيامة، كأنهما غمامتان أو غيايتان أو فرقان من طير صوافّ، وإن القرآن يلقى صاحبه يوم القيامة حين ينشقّ عنه قبره كالرجل الشاحب، فيقول له: هل تعرفني؟ فيقول: ما أعرفك. فيقول له: هل تعرفني؟ فيقول: ما أعرفك. فيقول: أنا صاحبك القرآن الذي أظمأتك في الهواجر، وأسهرت ليلك، وإن كل تاجر من وراء تجارته، وإنك اليوم من وراء كل تجارة، فيّعطى المُلك بيمينه والخُلد بشماله، ويوضع على رأسه تاج الوقار، ويُكسى والداه حُلتين لا يقوم لهما أهل الدنيا، فيقولان: بِمَ كُسينا هذه؟ فيقال: بأخذ ولدكما القرآن، ثم يقال له: اقرأ واصعد في درجة الجنّة وغرفها، فهو في صعود ما دام يقرأ هذًا كان أو ترتيلا. واللفظ لأحمد. قال الهيثمي: رجاله رجال الصحيح. مجمع الزوائد (٧٢/٧).

(٢) يشير إلى حديث صاحب البطاقة، وقد أخرجه أحمد (٦٩٩٤)، والترمذي (٢٦٣٩)، وابن ماجه (٤٣٠٠)، وعبد بن حميد (٣٣٩)، وابن حبان (٢٢٥)، والحاكم (٤٦/١، ٧١٠)، والطبراني في الدعاء (١٤٨٢)، والبيهقي في الشعب (٢٨٣) من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص ﷺ. والحديث طويل، لكن الشاهد منه قوله عليه الصلاة والسلام: "فتخرج له بطاقة فيها أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله، فيقول: أحضروه. فيقول: يا ربّ ما هذه البطاقة مع هذه السجلات؟! فيقال: إنك لا تظلم. قال: فتوضع السجلات في كفّة، قال: فطاشت السجلات، وثقلت البطاقة.. ".

(٣) أخرجه مسلم (٨٠٤) من حديث أبي أمامة الباهلي ﷺ. وهو جزء من حديث بريدة المتقدّم ذكره. =

وفي الصحيح: " أن أعمال العباد تصعد إلى السماء "[١]، وسيأتي الكلام على البعث والنشور، إن شاء الله تعالى.

❑ **قوله: (ما زال بصفاته قديما قبل خلقه[٢]، لم يزدد بكونهم شيئاً لم يكن قبلهم من صفته، كما كان بصفاته أزليا، كذلك لا يزال عليها أبديا)[٣]:**

ش: أي: أن الله سبحانه وتعالى لم يزل متصفا بصفات الكمال: صفات

= وقد بيّن الأئمة معنى هذا الحديث وغيره، وأن المراد ثواب القراءة. وممن قرّر ذلك:
الإمام أحمد بن حنبل، حيث قال: "المراد: مجيء ثواب القراءة ".
والإمام أبو عبيد القاسم بم سلّام، حيث قال: "إنما هذا ثواب ذلك ". ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٦/١٩٤ ـ ٢٠٤).
والإمام عثمان بن سعيد الدارمي، حيث قال: "ثواب يصوّره الله بقدرته صورة رجل يبشر به المؤمنين ".
وقال ابن تيمية: "وأحمد وغيره من أئمة السنة فسّروا هذا الحديث بأن المراد به: مجيء ثواب البقرة وآل عمران، كما ذكر مثل ذلك من مجيء الأعمال في القبر وفي القيامة، والمراد منه: ثواب الأعمال " الفتاوى (٥/٣٩٨).
وقال أيضاً: "والمقصود هنا: أن النبي ﷺ لما أخبر بمجيء القرآن في هذه الصورة أراد به الإخبار عن قراءة القارئ، التي هي عمله، وذلك هو ثواب قارئ القرآن، ليس المراد به أن نفس كلامه الذي تكلم به وهو قائم بنفسه يتصور صورة غمامتين. فلم يكن في هذا حجة للجهمية على ما ادّعوه " الفتاوى (٥/٣٩٩).

(١) هو معنى حديث أخرجه البخاري (٧٩٩) من حديث رفاعة بن رافع الزّرقي قال: كنّا يوما نصلي وراء النبي ﷺ، فلمّا رفع رأسه من الركعة قال: سمع الله لمن حمده. قال رجل وراءه: ربّنا ولك الحمد حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه، فلمّا انصرف قال: من المتكلّم؟ قال: أنا. قال: رأيت بضعة وثلاثين ملكا يبتدرونها أيهم يكتبها أوّل. ولفظ البخاري كما هنا ليس فيه الصعود، وإنما جاء ذلك في رواية أخرجها الترمذي (٤٠٤) بلفظ: "لقد ابتدرها بضعة وثلاثون ملكا أيّهم يصعد بها ". وحسّنه الترمذي. وجوّد إسناده الألباني في تخريج شرح الطحاوية صـ١٢٤.

(٢) قول الطحاوي ـ رحمه الله ـ: "ما زال بصفاته... " يدلّ على تحقيقه وحدّة فهمه، فلو قال " ما زال الله وصفاته " فقد بشعر بالمغايرة، ومن المعلوم أن مسمّى الله يدخل فيه صفاته تعالى ـ كما سيبيّنه الشارح في موضعه ـ.

(٣) الأزلي: ما لا ابتداء له، والأبدي: ما لا انتهاء له. ينظر: درء التعارض (٣/٣٧).
فالشارح هنا يقرر أن الله موصوف منذ الأزل بصفات الكمال صفات الذات، وصفات الأفعال.

الذات وصفات الفعل(١). ولا يجوز أن يعتقد أن الله وصف بصفة بعد أن لم يكن متصفا بها، لأن صفاته ـ سبحانه ـ صفات كمال، وفقدها صفة نقص، ولا يجوز أن يكون قد حصل له الكمال بعد أن كان متصفا بضده(٢). ولا يرد على هذا صفات الفعل والصفات الاختيارية ونحوها، كالخلق والتصوير، والإحياء والإماتة، والقبض والبسط والطي، والاستواء والإتيان والمجيء والنزول، والغضب والرضا، ونحو ذلك مما وصف به نفسه ووصفه به رسوله(٣)، وإن كنا لا ندرك كنهه وحقيقته التي هي تأويله، (ولا ندخل في ذلك متأولين بآرائنا، ولا متوهمين بأهوائنا)(٤)، ولكن أصل معناه معلوم لنا، كما قال الإمام مالك ـ رضي الله عنه ـ لما سئل عن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] كيف استوى؟ فقال: الاستواء معلوم، والكيف مجهول.

---

(١) الأفعال نوعان: متعدٍ، مثل: الخلق والإعطاء. ولازم، مثل: الاستواء والنزول. وقد اجتمع النوعان في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]. ينظر: الفتاوى (١٩/٨)، (٢٣٣/٦).
وقرر ابن تيمية أن الصفات الفعلية قائمة بذات الله تعالى، ومتعلقة بمشيئته واختياره. درء التعارض (١٤٧/٢)، الفتاوى (٢١٨/٦).
يعبّر كثير من أهل العلم بقولهم: الصفات الفعلية قديمة النوع، حادثة الآحاد. بينما يرى الشيخ محمد بن إبراهيم ـ رحمه الله تعالى ـ أن التعبير بقولك: أول النوع حادثة الآحاد أولى؛ لأن النص أتى بها، فالتقيّد بالنص أولى.

(٢) ويقال: الأفعال المتعلقة بمشيئته وقدرته يمتنع أن يكون كل منها أزليًا، ولا يلزم أن يكون وجود هذه في الأزل صفة كمال، بل الكمال أن توجد حيث اقتضت الحكمة وجودها.
فالأفعال التي حدثت بعد أن لم تكن، لم يكن وجودها قبل وجودها كمالا، ولا عدمها نقصا، فإن النقص إنما يكون إذا عدم ما يصلح وجوده، وما به يحصل الكمال، وما ينبغي وجوده، ونحو ذلك. والربّ تعالى حكيم في أفعاله، وهو المقدّم والمؤخّر، فما قدّمه كان الكمال في تقديمه، وما أخّره كان الكمال في تأخيره. ينظر: الفتاوى (٨٦/٦)، ودرء التعارض (١٠/٤).

(٣) صفات الله تعال الفعلية قد دلّ عليها القرآن في أكثر من ثلاثمائة موضع، ودلّ عليها الحديث الصحيح بما يزيد عن ألف دليل. ينظر: منهاج السنة (٣٩٢/٢)، وإعلام الموقعين (٢٩٦/٢).

(٤) ما بين القوسين من عبارات الطحاوي، وستأتي إن شاء الله.

وإن كانت هذه الأحوال تحدث[١] في وقت دون وقت، كما في حديث الشفاعة: «إن ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله»[٢]، لأن هذا الحدوث بهذا الاعتبار غير ممتنع، ولا يطلق عليه أنه حدث بعد أن لم يكن[٣]، ألا ترى أن من تكلم اليوم وكان

---

(١) بيّن ابن تيمية معنى الحدوث في لغة العرب، فقال: "والحدوث في لغة العرب العامة، ليس هو الحدوث في اصطلاح أهل الكلام، فإن العرب يسمون ما تجدد حادثا " درء التعارض (١/٣٧٤).

(٢) اللفظ جزء من حديث أخرجه البخاري (٣٣٤٠،٤٧١٢)، ومسلم (١٩٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

ـ قال ابن تيمية: "وهذا بيان أن الغضب حصل في ذلك اليوم لا قبله ". الفتاوى (٦/٢٣٤).

(٣) أشار الشارح ـ في العبارة السابقة ـ إلى معنى الصفات الفعلية، وهذا المعنى قد قرّره ابن تيمية بقوله: "فجاءت أخباره (يعني: دلالة الأحاديث على أفعال الله تعالى) في هذا الباب يذكر فيها أفعال الرب: كخلقه ورزقه وعدله وإحسانه وإثابته ومعاقبته ويذكر فيها أنواع كلامه.. ويذكر فيها ما يذكره من رضاه، وسخطه، وحبه وبغضه، وفرحه وضحكه..،

والناس في هذا الباب ثلاثة أقسام:

الجهمية المحضة من المعتزلة ومن وافقهم، يجعلون هذا كله مخلوقا منفصلا عن الله تعالى.

والكلابية ومن وافقهم، يثبتون ما يثبتون من ذلك: إما قديما بعينه لازما لذات الله، وإما مخلوقا منفصلا عنه.

وجمهور أهل الحديث وطوائف من أهل الكلام يقولون: بل هنا قسم ثالث قائم بذات الله متعلق بمشيئته وقدرته، كما دلت عليه النصوص الكثيرة...

وأكثر أهل الحديث ومن وافقهم، لا يجعلون النوع حادثا، بل قديما، ويفرّقون بين حدوث النوع، وحدوث الفرد من أفراده..." درء التعارض (٢/١٤٧ ـ ١٤٨) = باختصار.

وقال أيضاً: "قال الإمام أحمد بن حنبل: لم يزل الله متكلما عالما غفورا. فذكر الصفات الثلاث: الصفة التي هي قديمة واجبة وهي العلم، والتي هي جائزة متعلقة بالمشيئة وهي المغفرة، فهذان متفق عليهما. وذكر أيضاً التكلّم وهو القسم الثالث: وهو يشبه العلم من حيث هو وصف قائم به، لا يتعلق بالمخلوق، ويشبه المغفرة من حيث هو متعلق بمشيئته " الفتاوى (٦/١٦٠) = باختصار يسير. =

متكلما بالأمس لا يقال: إنه حدث له الكلام، ولو كان غير متكلم لآفة كالصغر والخرس، ثم تكلم يقال: حدث له الكلام، فالساكت لغير آفة يسمى متكلما بالقوة، بمعنى أنه يتكلم إذا شاء، وفي حال تكلمه يسمى متكلما بالفعل، وكذلك الكاتب في حال الكتابة هو كاتب بالفعل، ولا يخرج عن كونه كاتبا في حال عدم مباشرته للكتابة.

وحلول الحوادث بالرب تعالى(١)، المنفي في علم الكلام المذموم، لم يرد نفيه ولا إثباته في كتاب ولا سنة، وفيه إجمال(٢): فإن أريد أنه سبحانه لا يحل في ذاته المقدسة شيء من مخلوقاته المحدثة، أو لا يحدث له وصف متجدد لم يكن، فهذا نفي صحيح. وإن أريد به نفي الصفات الاختيارية، من أنه لا يفعل ما يريد، ولا يتكلم بما شاء إذا شاء، ولا أنه يغضب ويرضى لا كأحد من الورى، ولا يوصف بما وصف به نفسه من النزول والاستواء والإتيان كما يليق بجلاله وعظمته، فهذا نفي باطل.

وأهل الكلام المذموم يطلقون نفي حلول الحوادث، فيسلم السني

= وحرّر الشيخ السعدي معنى الصفات الفعلية، فكان مما قال: "فصفات الأفعال نوعها قديم، لم يزل ولا يزال، وأفرادها وجزئياتها لا تزال تتجدد كل وقت بحسب إرادته وحكمته التي يحمد عليها ". الأجوبة السعدية عن المسائل الكويتية صـ١٢٩. ينظر: شرح الرسالة التدمرية للشيخ عبدالرحمن البراك صـ٣٤٢.

(١) والمقصود أن نفي حلول الحوادث عن الله ﷻ لم يرد في الكتاب والسنة، وفيه إجمال يحتاج إلى تفصيل: إن أريد بنفي الحوادث: نفي الأمراض والنقائص عن الله تعالى، فهذا النفي حقّ، وكذا إن أريد أنه لا يحلّ في ذاته شيء من مخلوقاته، فهذا النفي حقّ أيضا، وإن أريد أنه لا يحدث له وصف متجدد، لم يكن من قبل، أي أنه لم تحدث له صفة لم يكن متصفا بأصلها من قبل، فنفي ذلك حقّ. وأما إذا أريد بنفي الحوادث نفي صفات الله تعالى بإطلاق كما هو مذهب المعتزلة، أو نفي الصفات الفعلية كما هو مذهب الكلابيّة فهذا النفي باطل. ينظر: الفتاوى (٦/٩١، ٥٢٠)، منهاج السنة (٢/٣٨١)، درء التعارض (٢/١٢)، (٤/٢٢)، رسالة قلب الأدلة لتميم القاضي (١/٣٨٠).

(٢) قال ابن القيم: "أصل بلاء أكثر الناس من جهة الألفاظ المجملة التي تشتمل على حق وباطل، فيطلقها من يريد حقها فينكرها من يريد باطلها، فيرد عليه من يريد حقها. وهذا باب إذا تأمّله الذكي الفطن رأى منه عجائب وخلّصه من ورطات تورط فيها أكثر الطوائف " شفاء العليل (٢/٨١٦ الباب: ١٨).

للمتكلم ذلك، على ظن أنه نفى عنه ـ سبحانه ـ ما لا يليق بجلاله، فإذا سلم له هذا النفي ألزمه نفي الصفات الاختيارية وصفات الفعل، وهو غير لازم له. وإنما أتي السني من تسليم هذا النفي المجمل، وإلا فلو استفسر واستفصل له لم ينقطع معه[(١)].

وكذا مسألة "الصفة " : هل هي زائدة على الذات أم لا؟ لفظها مجمل[(٢)].

وكذلك لفظ " الغير "، فيه إجمال، فقد يراد به ما ليس هو إيّاه[(٣)]، وقد يراد به ما جاز مفارقته له[(٤)].

---

(١) بيّن ابن تيمية ما عليه المعتزلة من التلبيس على الناس في هذه المسألة، حيث قال ـ رحمه الله تعالى ـ: "وإذا قالوا: (لا تحلّه الحوادث) أوهموا الناس أن مرادهم أنه لا يكون محلا للتغيرات والاستحالات ونحو ذلك من الأحداث التي تحدث للمخلوقين فتحيلهم وتفسدهم، وهذا معنى صحيح، ولكن مقصودهم بذلك أنه ليس له فعل اختياري يقوم بنفسه، ولا له كلام ولا فعل يقوم به يتعلق بمشيئته وقدرته، وأنه لا يقدر على استواء أو نزول أو إتيان أو مجيء، وأن المخلوقات التي خلقها لم يكن منه عند خلقها فعل أصلا، بل عين المخلوقات هي الفعل، ليس هناك فعل ومفعول، وخلق ومخلوق، بل المخلوق عين الخلق، والمفعول عين الفعل، ونحو ذلك " درء التعارض (١٢/٢).

(٢) بيّن ابن تيمية أن هذه المسألة نشأت من خلال ردود أهل الكلام على النصارى.. حيث زعم المعتزلة أن الصفة غير الذات، وأن الصفة لله لا بدّ أن تكون قديمة. ينظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة، للشيخ عبدالرحمن المحمود (١٠٩٠/٣).
وبيّن ـ أيضا ـ أنه لا تعقل ذات في الخارج ليس لها صفات. فالصفات زائدة على الذات التي هي في الذهن، وإن أريد بالذات التي في الخارج فليست الصفات زائدة.
قال ـ رحمه الله تعالى: "إن أريد بالذات المجردة التي يقر بها نفاة الصفات، فالصفات زائدة عليها، وإن أريد بالذات الذات الموجودة في الخارج فتلك لا تكون موجودة إلا بصفاتها اللازمة. والصفات ليست زائدة على الذات المتصفة بالصفات، وإن كانت زائدة على الذات التي يقدر تجردها عن الصفات " الفتاوى (٩٧/٦).
وقال أيضاً: "من أراد بالذات: (الذات المجردة) فالصفات زائدة عليها، ومن أراد بالذات: (الذات الموصوفة) فليست الصفات مباينة للذات الموصوفة بصفاتها اللازمة لها " الفتاوى (٣٣٨/٥). ينظر: الفتاوى (١٠٥/١٧)، (٣٣٧،٣٣٤/٣)، (١٠٩/٦)، الجواب الصحيح (٢٦٦/٢)، (٥٤/٣).

(٣) وهو قول المعتزلة.

(٤) وهو قول الأشاعرة.

ولهذا كان أئمة السنة لا يطلقون على صفات الله وكلامه أنه "غيره"، ولا أنه "ليس غيره"[١]. لأن إطلاق الإثبات قد يشعر أن ذلك مباين له، وإطلاق النفي قد يشعر بأنه هو هو، إذ كان لفظ "الغير" فيه إجمال، فلا يطلق إلا مع البيان والتفصيل: فإن أريد به أن هناك ذاتا مجردة قائمة بنفسها منفصلة عن الصفات الزائدة عليها، فهذا غير صحيح. وإن أريد به أن الصفات زائدة على الذات التي يفهم من معناها غير ما يفهم من معنى الصفة، فهذا حق[٢]، ولكن ليس في الخارج ذات مجردة

(١) بيّن ابن تيمية هذا المعنى بقوله: "المراد بالغيرين إما أن يكونا ما يجوز وجود أحدهما دون الآخر، أو ما يجوز العلم بأحدهما دون الآخر.
فإن كان المراد بالغيرين هو الأول لم يجب أن يكون ما فوق المشار إليه غيره إلا إذا جاز وجود أحدهما دون الآخر، وهذا ممتنع في حق الله تعالى بالاتفاق، وبأنه واجب الوجود بنفسه على ما هو عليه..
ثم قد يقال في سائر المعاني إنه يجوز وجود أحدهما دون الآخر، فيجوز حصول الوجود دون الوجوب، أو دون الفاعلية، أو دون العلم والعناية، ودون كونه حيا عالما قادرا، ونحو ذلك.
وإن كان المراد بالغيرين ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر، كالإحساس بأحدهما دون الآخر، كما ذكر من جوّز الإشارة إلى نقطة دون ما فوقها. فيقال: لا ريب في جواز العلم ببعض المعاني الثابتة لله دون الآخر، كما قد يعلم وجوده دون وجوبه، ويعلم وجوبه دون كونه فاعلا، ويعلم ذلك دون العلم بكونه حيا أو عالما أو قادرا أو غير ذلك. وإذا كانت المغايرة ثابتة بهذا المعنى على كل تقدير، وعند كل أحد، ولا يصح وجود موجود إلا بها، وإن كان واحدا محضا كان بعد هذا تسمية ذلك تركيبا، أو تأليفا أو غير تركيب ولا تأليف نزاعا لفظيا لا يقدح في المقصود " بيان تلبيس الجهمية (٣/٤٨٥ ـ ٤٨٦).
وقال أيضاً: "ولفظ (الغيرين) يراد بهما ما جاز مفارقة أحدهما الآخر، وعلى هذا فالصفة ليست مغايرة للموصوف. ويراد بهما ما جاز العلم بأحدهما مع عدم العلم بالآخر، وعلى هذا فالصفة غير الموصوف، والعلم غير العالم. وهذا هو لغة هؤلاء فنخاطبهم بلغتهم " درء التعارض (١٠/٧٢). وينظر: الاقتضاء (٢/٣٢٦)، منهاج السنة (٢/١٦٦)، لوامع الأنوار البهيّة للسفاريني (١/٢١٨).

(٢) لا يقال: إن الصفة هي الموصوف، ولا هي غيره، بل لا بدّ من الاستفصال، فيقال لمن قال: الصفة هي الموصوف: إن كنت تقصد أن الصفة هي عين الموصوف، ولا تقصد أن الصفة لا تقوم إلا بموصوف مع أنها تفيد معنى يتصف به الموصوف، فقولك صحيح. =

عن الصفات، بل الذات الموصوفة بصفات الكمال الثابتة لها لا تنفصل عنها، وإنما يفرض الذهن ذاتاً وصفة، كلًّا وحده، ولكن ليس في الخارج ذات غير موصوفة، فإن هذا محال، ولو لم يكن إلا صفة الوجود، فإنها لا تنفك عن الوجود، وإن كان الذهن يفرض ذاتا ووجودا، يتصور هذا وحده، وهذا وحده، لكن لا ينفك أحدهما عن الآخر في الخارج.

وقد يقول بعضهم: الصفة لا عين الموصوف ولا غيره. وهذا له معنى صحيح، وهو: أن الصفة ليست عين ذات الموصوف التي يفرضها الذهن مجردة، بل هي غيرها، وليست غير الموصوف، بل الموصوف بصفاته واحد غير متعدد.

والتحقيق[1] أن يفرّق بين قول القائل: الصفات غير الذات، وبين

= كما يقال لمن قال: الصفة غير الموصوف: إن كنت تقصد أن الصفة مغايرة للموصوف، وقد تنفصل عنه وتقوم بغيره، فقولك باطل. وإن كنت تقصد أن الصفة تفيد معنى يفهم ويعرف غير معنى الموصوف، وأن الصفة مع هذا لا تقوم إلا بالموصوف، فقولك صحيح.

قال ابن تيمية: "بل يستفصل السائل، فإن أراد بقوله غيره أنه مباين له منفصل عنه، فصفات الموصوف لا تكون مباينة له منفصلة عنه. وإن كان مخلوقا، فكيف بصفات الخالق؟ وإن أراد بالغير أنها ليست هي هو، فليست الصفة هي الموصوف، فهي غيره بهذا الاعتبار، واسم الرب تعالى إذا أطلق يتناول الذات المقدسة بما تستحقه من صفات الكمال، فيمتنع وجود الذات عريَّة عن صفات الكمال ". الجواب الصحيح (١٥٤/٢).

(١) عبارة الشارح من قوله: "والتحقيق أن يفرّق... " إلى صـ١٢٧ عند قوله ﷺ: "أعوذ بنور وجهك "، مأخوذة من الاقتضاء (٣٢٦/٢ ـ ٣٢٧).

وهذا المعنى قرره ابن تيمية في عدّة مواضع، ومنها قوله: "والصفة داخلة في مسمى الموصوف، فإذا قال القائل: عبدت الله، وذكرت الله، ونحو ذلك، فاسم الله متضمن لصفاته اللازمة لذاته. فإذا قيل: أنها غير الله. فقد يفهم منه أنها خارجة عن مسمى اسمه، وهذا باطل. ولهذا قد يقال: أنها غير الذات، ولا يقال: أنها غير الله؛ لأن لفظ (الذات) يشعر بمغايرته للصفة، بخلاف اسم الله تعالى فإنه متضمن لصفات كماله. وقولنا أنه مغاير للذات لا يتضمن جواز وجوده دون الذات، فإنه ليس في الخارج ذات منفكة عن صفات، ولا صفات منفكة عن ذات، بل ذلك ممتنع لنفسه " الصفدية (١٠٨/١ ـ ١٠٩). =

قوله: صفات الله غير الله، فإن الثاني باطل، لأن مسمى الله يدخل فيه صفاته بخلاف مسمى الذات، فإنه لا يدخل فيه الصفات، لأن المراد أن الصفات زائدة على ما أثبته المثبتون من الذات، والله تعالى هو الذات الموصوفة بصفاته اللازمة، ولهذا قال الشيخ رَحِمَهُ اللهُ: "لا زال بصفاته"، ولم يقل: لا زال وصفاته، لأن العطف يؤذن بالمغايرة، وكذلك قال الإمام أحمد رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في مناظرته الجهمية، لا نقول: الله وعلمه، الله وقدرته، الله ونوره، ولكن نقول: الله بعلمه وقدرته ونوره هو إله واحد سبحانه وتعالى[١].

فإذا قلت: "أعوذ بالله"، فقد عذت بالذات المقدسة الموصوفة بصفات الكمال المقدس الثابتة التي لا تقبل الانفصال بوجه من الوجوه.

= وقال أيضاً: "ولكن يجب الفرق بين أن يقال: إن الصفات غير الذات، وبين أن يقال: إنها غير الله، فإن اسم الله متناول لذاته المتصفة بصفاته.

فإذا قال القائل: دعوت الله، وعبدت الله، فلم يدع ذاتا مجردة، ولا صفات مجردة، بل دعا الذات المتصفة بصفاتها، فاسمه تعالى يتناول ذلك. فليست صفاته خارجة عن مسمى اسمه، ولا زائدة على ذلك. وإن قيل: إنها زائدة على الذات المجردة.

ومن ظن أنها زائدة على الذات المتصفة بصفاتها التي تدخل صفاتها في مسماها، فقد غلط، ولكن الأذهان والألسنة تزلق في هذا الموضع كثيرا.

فإذا قيل: الصفات مغايرة للذات، لم يكن في هذا من المحذور ما في قولنا: إن صفات الله غير الله، فإن اسم الله يتناول صفاته.

فإذا قيل: إنها غيره، فهم من ذلك أنها مباينة له، وهذا باطل " الجواب الصحيح (٣/٢٠٨).

وقال أيضاً: "وقول القائل: الصفات زائدة على الذات، ليس كقوله: صفات الله زائدة على الله؛ لأن مسمى اسم الله يدخل في صفاته، فإذا قال: (الله) دخل فيه صفاته، فإذا قال: (هي غيره) أوهم مباينةً لله لم تدخل في اسمه.

وأما لفظ (الذات) فقد يراد بها الذات التي يقدّر أنها مجردة عن الصفات، والصفات زائدة على لفظ (الذات). " درء التعارض (١٠/٧٢).

(١) قال ابن تيمية بعد نقله لكلام الإمام أحمد من كتابه الردّ على الزنادقة: "فبيّن أحمد أنّا لا نعطف صفاته على مسمى اسمه العطف المشعر بالمغايرة، بل ننطق بما يبيّن أن صفاته داخلة في مسمى اسمه " درء التعارض (٣/٢٣).

وإذا قلت: "أعوذ بعزة الله"، فقد عذت بصفة من صفات الله، ولم أعذ بغير الله.

وهذا المعنى يفهم من لفظ "الذات"، فإن "ذات" في أصل معناها لا تستعمل إلا مضافة، أي: ذات وجود، ذات قدرة، ذات عز، ذات علم، ذات كرم، إلى غير ذلك من الصفات. فـ "ذات كذا" بمعنى صاحبة كذا: تأنيث ذو. هذا أصل معنى الكلمة(١).

فعلم أن الذات لا يتصور انفصال الصفات عنها بوجه من الوجوه، وإن كان الذهن قد يفرض ذاتا مجردة عن الصفات، كما يفرض المحال. وقد قال ﷺ: «أعوذ بعزة الله وقدرته من شر ما أجد وأحاذر»(٢).

---

(١) أنكر طائفة من أهل العربية لفظ (ذات)، يقول ابن تيمية: "أنكر طائفة من أهل العربية كابن برهان والجواليقي النطق بهذا اللفظ، وقالوا: هذا مؤنث، والرب لا يجري عليه اسم مؤنث، ولكن الذين أطلقوه عنوا به نفسا ذات علم، أو حقيقة ذات علم " درء التعارض (١٠/١٥٧).

وبيّن ابن تيمية أنها من الألفاظ المولّدة، فقال: "ولفظ (ذات) لفظ مولّد، وهو تأنيث (ذو) ومعنى ذات: أي ذات علم، وذات قدرة، وذات حياة. فتقدير ذات بلا صفات، تقدير المضاف المستلزم للإضافة بدون الإضافة " درء التعارض (١٠/١٥٧).

وقال أيضاً: "أنكره طائفة من أهل العلم؛ كأبي الفتح بن برهان وابن الدّهان وغيرهما، وقالوا: ليست هذه اللفظة عربية، وردّ عليهم آخرون كالقاضي وابن عقيل وغيرهما. وفصل الخطاب: أنها ليست من العربية العرباء، بل من المولّدة، كلفظ الموجود، ولفظ الماهية، والكيفية، ونحو ذلك. فهذا اللفظ يقتضي وجود صفات تضاف الذات إليها فيقال: ذات علم، وذات قدرة، وذات كلام..." الفتاوى (٦/٩٩).

وقال ابن القيم: "وأما استعمال لفظ (ذات) في حقيقة الشيء الخارجية فأظنه استعمالا مولّدا، وهو من العربية المولّدة لا العربية العرباء، ولما ولّدوا هذا الاستعمال أدخلوا عليها الألف واللام، وهو من العربية المولّدة أيضا، فقالوا: الذات، والعرب لا تستعملها إلا مضافة، وقد تنازع فيها أهل العربية، فكثير منهم يغلّط أصحاب هذا الاستعمال، ويقول: هو خلاف لغة العرب، وبعضهم يجعله قياس اللغة، وإن لم ينطقوا به، والصواب: أنه من العربية المولّدة كما قالوا: الكلّ، والبعض، والكافة، والعرب لا تستعملها إلا مضافة، وقريب من هذا لفظ الماهية، والكمية، والكيفية، والآنية " الصواعق المرسلة (٤/١٣٨٤).

(٢) أخرجه مسلم (٢٢٠٢) من حديث عثمان بن أبي العاص الثقفي رضي الله عنه.

وقال ﷺ: «أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق»[١]. ولا يعوذ ـ ﷺ ـ بغير الله. وكذا قال ـ ﷺ ـ: «اللهم إني أعوذ برضاك من سخطك، وبمعافاتك من عقوبتك، وأعوذ بك منك»[٢]. وقال ـ ﷺ ـ: «ونعوذ بعظمتك أن نغتال من تحتنا»[٣]. وقال ـ ﷺ ـ: «أعوذ بنور وجهك الذي أشرقت له الظلمات»[٤].

وكذلك قولهم[٥]: الاسم عين المسمى أو غيره؟ وطالما غلط كثير

---

(١) أخرجه مسلم (٢٧٠٨) من حديث خولة بنت حكيم السّلمية ﵂. في الذّكر عند نزول المنزل. وأخرجه أيضاً (٢٧٠٩) من حديث أبي هريرة ﵁ في الذّكر عند لدغة العقرب.

(٢) أخرجه مسلم (٤٨٦) من حديث أبي هريرة ﵁.

(٣) جزء من حديث أخرجه أحمد (٤٧٨٥)، وأبو داود (٥٠٧٤)، والنسائي (٥٥٢٩، ٥٥٣٠)، وفي الكبرى (١٠٤٠١،٧٩٧١)، وابن ماجه (٣٨٧١)، وابن أبي شيبة (٢٩٨٨٩، ٣٨٧٥٩)، وعبد بن حميد (٨٣٧)، والبخاري في الأدب المفرد (١٢٠٠،٦٩٨)، وابن حبان (٩٦١)، والحاكم (٦٩٨/١)، والطبراني في الدعاء (٣٠٥)، والبيهقي في الدعوات الكبير (٣٢) من حديث عبدالله بن عمر ﵄. ولفظه عند هؤلاء كلهم " وأعوذ بعظمتك أن أغتال من تحتي ". والحديث صححه الألباني في صحيح الجامع (١٢٧٤)، وصحيح الترغيب والترهيب (٦٥٩).

(٤) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير كما في مجمع الزوائد (٣٧/٦)، وفي الدعاء (١٠٣٦)، و ابن عدي في الكامل (٢٨٤/٢) من حديث عبدالله بن جعفر. والحديث ضعّفه الألباني في السلسلة الضعيفة (٢٩٣٣).

(٥) عبارة الشارح من قوله: "وكذلك قولهم: الاسم عين المسمى..." إلى قوله في صـ١٢٩: "والإلحاد في أسماء الله تعالى." جاء معناها مبسوطا في (قاعدة في الاسم والمسمى) ضمن الفتاوى (١٨٥/٦ ـ ٢١٢).

بيّن ابن تيمية أن هذه المسألة حدثت إثر خلاف مع المعتزلة في مسألة الكلام. فقالت الجهمية والمعتزلة: الاسم غير المسمى، وأسماء الله غيره، وما كان غيره فهو مخلوق، وهؤلاء هم الذين ذمهم السلف، وغلّظوا فيهم القول؛ لأن أسماء الله من كلامه وكلام الله غير مخلوق؛ بل هو المتكلم به، وهو المسمي لنفسه بما فيه من الأسماء.

ومن قال بهذا القول إن أراد أن الأسماء التي هي أقوال ليست نفسها هي المسميات، فهذا لا ينازع فيه أحد من العقلاء، لكن ليس هذا هو مراد الجهمية من هذا الإطلاق، بل مرادهم أن أسماء الله غيره كما تقدّم.

وقال كثير من المنتسبين إلى السنة، كأبي بكر عبدالعزيز، واللالكائي، والبغوي، وغيرهم، وهو أحد قولي أبي الحسن الأشعري، أن الاسم هو المسمى. وهؤلاء لم يريدوا =

من الناس في ذلك، وجهلوا الصواب فيه: فالاسم يراد به المسمى تارة، ويراد به اللفظ الدال عليه أخرى، فإذا قلت: قال الله كذا، أو سمع الله لمن حمده، ونحو ذلك، فهذا المراد به المسمى نفسه، وإذا قلت: الله: اسم عربي، والرحمن: اسم عربي، والرحمن من أسماء الله تعالى، ونحو ذلك، فالاسم هاهنا هو المراد لا المسمى(١). ولا يقال غيره، لما في لفظ

= أن اللفظ المؤلف من الحروف هو نفس الشخص المسمى به؛ فإن هذا لا يقوله عاقل. ولهذا لا يقال: لو كان الاسم هو المسمى لكان من قال (نار) احترق لسانه.

وقال أكثر أهل السنة: الاسم للمسمى، وهو دليل وعلم عليه، فهم وافقوا الكتاب والسنة والمعقول، قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الأعراف: ١٨٠] وقال: ﴿أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠]. وقال النبي ﷺ: "إن لله تسعة وتسعين اسما ". وقال النبي ﷺ: "إن لي خمسة أسماء: أنا محمد، وأحمد، والماحي، والحاشر، والعاقب " وكلاهما في الصحيحين.

وإذا قيل لهم: أهو المسمى أم غيره؟ فصّلوا؛ فقالوا: ليس هو نفس المسمى، ولكن يراد به المسمى. وإذا قيل إنه غيره بمعنى أنه يجب أن يكون مباينا له، فهذا باطل؛ فإن المخلوق قد يتكلم بأسماء نفسه فلا تكون بائنة عنه فكيف بالخالق، وأسماؤه من كلامه، وليس كلامه بائنا عنه، ولكن قد يكون الاسم نفسه بائنا، مثل أن يسمي الرجل غيره باسم، أو يتكلم باسمه. فهذا الاسم نفسه ليس قائما بالمسمى؛ لكن المقصود به المسمى، فإن الاسم مقصوده إظهار (المسمى) وبيانه.

يقول ابن تيمية: "فكذلك كان النبي ﷺ لا يقول " سبحان اسم ربي الأعلى ". لكن قوله " سبحان ربي الأعلى " هو تسبيح لاسمه يراد به تسبيح المسمى، لا يراد به تسبيح مجرد الاسم، كقوله: ﴿قُلِ ٱدْعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُواْ ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠]. فالداعي يقول (يا الله) (يا رحمن) ومراده المسمى. وقوله: ﴿أَيًّا مَّا﴾ أي الاسمين تدعو، ودعاء الاسم هو دعاء مسماه.

وهذا هو الذي أراده من قال من أهل السنة: إن الاسم هو المسمى. أرادوا به أن الاسم إذا دعي وذكر يراد به المسمى. فإذا قال المصلي (الله أكبر) فقد ذكر اسم ربه، ومراده المسمى. لم يريدوا به أن نفس اللفظ هو الذات الموجودة في الخارج. فإن فساد هذا لا يخفى على من تصوره، ولو كان كذلك كان من قال (نارا) احترق لسانه " الفتاوى (٣٢٣/١٦). ينظر: الفتاوى (١٨٥/٦ ـ ١٩٥)، الردّ على بشر المريسي للإمام عثمان الدارمي (١٥٨/١)، بدائع الفوائد (٢٨/١ ـ ٣٣)، شفاء العليل (الباب ٢٦).

(١) المثبت في طبعة الرسالة: (فالاسم هاهنا للمسمى). والأدق ما أُثبت، كما في طبعة: أحمد شاكر.

الغير من الإجمال: فإن أريد بالمغايرة أن اللفظ غير المعنى فحق، وإن أريد أن الله سبحانه كان ولا اسم له، حتى خلق لنفسه أسماء، أو حتى سماه خلقه بأسماء من صنعهم، فهذا من أعظم الضلال والإلحاد في أسماء الله تعالى.

والشيخ رحمه الله أشار بقوله: "ما زال بصفاته قديما قبل خلقه" إلى آخر كلامه، إلى الرد على المعتزلة والجهمية ومن وافقهم من الشيعة. فإنهم قالوا: إن الله تعالى صار قادرا على الفعل والكلام بعد أن لم يكن قادرا عليه، لكونه صار الفعل والكلام ممكنا بعد أن كان ممتنعا، وأنه انقلب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي! وعلى ابن كلاب[١] والأشعري ومن وافقهما، فإنهم قالوا: إن الفعل صار ممكنا له بعد أن كان ممتنعا منه.

وأما الكلام عندهم فلا يدخل تحت المشيئة والقدرة، بل هو شيء واحد لازم لذاته[٢].

---

(١) هو عبدالله بن سعيد بن كلّاب، إمام أهل الكلام الصفاتية، وكان له فضل وعلم ودين، وافق السلف والأئمة على إثبات صفات الله تعالى، وعلّوه على خلقه، وبيّن أن العلو على خلقه يعلم بالعقل، وأن استواءه على العرش يعلم بالسمع؛ وليس من طوائف المسلمين من أنكر أن الله يتكلم بصوت إلا ابن كلاب ومن اتّبعه، كما أنه ليس في طوائف المسلمين من قال: إن الكلام معنى واحد قائم بالمتكلم إلا هو ومن اتّبعه، وهو أول من عُرف في الإسلام أنه جعل مسمّى الكلام المعنى فقط، وقد وضع المعتزلة فيه بعض المثالب ككونه كان نصرانيّا حيث أثبت الصفات، وعندهم من أثبت الصفات فقد أشبه النصارى. ينظر: الفتاوى (١٤/٤، ٥/٥٥٥،٣١٧،٢٩٥، ٦/٥٢٨،٥٢٠، ٧/٦٦٢،١٣٤، ٨/١١٥).

(٢) مقالة المتكلمين إن الله صار قادرا على الفعل والكلام بعد أن لم يكن قادرا عليه، لأجل أن يسلم لهم القول بحدوث العالم والأجسام، فطريقتهم في حدوث الأجسام مبنيّة على امتناع كون الربّ فاعلا، وامتناع كونه لم يزل متكلما بمشيئته. والحق أن إثبات الصانع وخلقه العالم لا يمكن إلا بإثبات صفات الله تعالى وأفعاله، ثم إن العقل يفرّق بين كون المتكلم متكلما بشيء بعد شيء دائما وكون الفاعل يفعل شيئاً بعد شيء، وبين آحاد وأفراد الفعل والكلام، فما زال الله تعالى ولا يزال موصوفا بصفات الكمال، وليس مع الله شيء من مفعولاته قديم معه، بل هو خالق كل شيء وكل ما سواه مخلوق له، بل القول بدوام فاعليته يستلزم حدوث كل ما سواه. =

وأصل هذا الكلام من الجهمية[(١)]، فإنهم قالوا: إن دوام الحوادث ممتنع، وإنه يجب أن يكون للحوادث مبدأ؛ لامتناع حوادث لا أول لها، فيمتنع أن يكون الباري - ﷻ - لم يزل فاعلا متكلما بمشيئة، بل يمتنع أن يكون قادرا على ذلك، لأن القدرة على الممتنع ممتنعة![(٢)]

وهذا فاسد، فإنه يدل على امتناع حدوث العالم وهو حادث،

= ثم لا يلزم من حدوث الأفراد حدوث النوع، كما لم يلزم مثل ذلك في المستقبل فإن كل فرد من المستقبلات فان، وليس النوع فانيا، كما قال تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَا﴾ [الرّعد: ٣٥]، فإذا ثبت دوام جنس الحوادث ونوعها في المستقبل فكذا في الماضي.

ومقالة المتكلمين بامتناع دوام حوادث لا أوّل لها يعني أن الربّ تعالى غير قادر على أن يخلق في الأزل؛ لأن الممتنع لا تتعلّق به القدرة، فقدرة الله تعالى لا تتعلّق بالمستحيلات، وهذا باطل، فإن الله ﷻ ما زال فاعلا أزلا وأبدا.

والحاصل أن المتكلمين سوّوا بين المختلفات، فلم يفرّقوا بين النوع والأفراد، ولم يفرّقوا بين التسلسل الممتنع والجائز، كما أنهم فرّقوا بين المتماثلات حيث فرّقوا بين دوام جنس الحوادث في المستقبل وبين دوامها في الماضي، مع أن الباب واحد.

ينظر: منهاج السنة (١/٢٣٣، ٤٢٦)، الصفدية (١/٦٣ - ١٣٤)،(٢/٤٦ - ٩٩)، درء التعارض (١/٣٦٧)، موقف ابن تيمية من الأشاعرة (٣/٩٩٦)، وكتاب الفيزياء ووجود الخالق لجعفر إدريس.

(١) عبارة الشارح من قوله: "وأصل هذا الكلام من الجهمية..." إلى قوله في صـ١٣٢: "وهذا مبسوط في موضعه "، مأخوذة من منهاج السنة (١/١٥٧ - ١٦٠).

(٢) ظنوا أن الباري سبحانه كان معطلا لا يقدر أن يفعل، ثم بعد هذا قدر أن يفعل، فانتقل الشيء من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي بلا حدوث شيء. ينظر: الصفدية (٢/٩٩).

قال ابن تيمية: "لا ريب أن الرب تعالى قادر، فإما أن يقال: إنه لم يزل قادرا - وهو الصواب -، وإما أن يقال: بل صار قادرا بعد أن لم يكن، فإن قيل: لم يزل قادرا، فيقال: إذا كان لم يزل قادرا، فإن كان المقدور لم يزل ممكنا أمكن دوام وجود الممكنات، فأمكن دوام وجود الحوادث، وحينئذ فلا يمتنع كونه قابلا لها في الأزل.

فإن قيل: بل كان الفعل ممتنعا ثم صار ممكنا. قيل: هذا جمع بين النقيضين فإن القادر لا يكون قادرا على ممتنع، فكيف يكون قادرا على كون المقدور ممتنعا؟! ثم يقال: بتقدير إمكان هذا، قيل: هو قادر في الأزل على ما يمكن فيما لا يزال، وكذلك في المقبول، يقال: هو قابل في الأزل لما يمكن فيما لا يزال " الفتاوى (٦/٢٤٨).

والحادث إذا حدث بعد أن لم يكن محدثا فلا بد أن يكون ممكنا، والإمكان ليس له وقت محدود، وما من وقت يُقدر إلا والإمكان ثابت فيه، فليس لإمكان الفعل وجوازه وصحته مبدأ ينتهي إليه، فيجب أنه لم يزل الفعل ممكنا جائزا صحيحا، فيلزم أنه لم يزل الرب قادرا عليه، فيلزم جواز حوادث لا نهاية لأولها.

قالت الجهمية ومن وافقهم: نحن لا نسلم أن إمكان الحوادث لا بداية له، لكن نقول: إمكان الحوادث بشرط كونها مسبوقة بالعدم لا بداية له، وذلك لأن الحوادث عندنا تمتنع أن تكون قديمة النوع، بل يجب حدوث نوعها، ويمتنع قدم نوعها، لكن لا يجب الحدوث في وقت بعينه، فإمكان الحوادث بشرط كونها مسبوقة بالعدم لا أول له، بخلاف جنس الحوادث.

فيقال لهم: هب أنكم تقولون ذلك، لكن يقال: إمكان جنس الحوادث عندكم له بداية، فإنه صار جنس الحدوث عندكم ممكنا، بعد أن لم يكن ممكنا، وليس لهذا الإمكان وقت معين، بل ما من وقت يفرض إلا والإمكان ثابت قبله، فيلزم دوام الإمكان، وإلا لزم انقلاب الجنس من الامتناع إلى الإمكان من غير حدوث شيء، ومعلوم أن انقلاب حقيقة جنس الحدوث، أو جنس الحوادث، أو جنس الفعل، أو جنس الإحداث، أو ما أشبه هذا من العبارات، من الامتناع إلى الإمكان هو يصيِّر ذلك ممكنا جائزا بعد أن كان ممتنعا من غير سبب تجدد، وهذا ممتنع في صريح العقل.

وهو أيضاً انقلاب الجنس من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي، فإن ذات جنس الحوادث عندهم تصير ممكنة بعد أن كانت ممتنعة، وهذا الانقلاب لا يختص بوقت معين، فإنه ما من وقت يقدر إلا والإمكان ثابت قبله، فيلزم أنه لم يزل هذا الانقلاب ممكنا، فيلزم أنه لم يزل الممتنع ممكنا! وهذا أبلغ في الامتناع من قولنا: لم يزل الحادث ممكنا، فقد لزمهم فيما فروا إليه أبلغ مما لزمهم فيما فروا منه! فإنه يعقل كون الحادث

ممكنا، ويعقل أن هذا الإمكان لم يزل، وأما كون الممتنع ممكنا فهو ممتنع في نفسه، فكيف إذا قيل: لم يزل إمكان هذا الممتنع؟! وهذا مبسوط في موضعه.

فالحاصل[(١)]: أن نوع الحوادث هل يمكن دوامها في المستقبل والماضي أم لا؟ أو في المستقبل فقط؟ أو الماضي فقط؟ فيه ثلاثة أقوال معروفة لأهل النظر من المسلمين وغيرهم:

أضعفها: قول من يقول: لا يمكن دوامها لا في الماضي ولا في المستقبل، كقول جهم بن صفوان وأبي الهذيل العلاف[(٢)(٣)].

وثانيها: قول من يقول: يمكن دوامها في المستقبل دون الماضي، كقول كثير من أهل الكلام ومن وافقهم من الفقهاء وغيرهم.

والثالث: قول من يقول: يمكن دوامها في الماضي والمستقبل، كما يقوله أئمة الحديث، وهي من المسائل الكبار.

ولم يقل أحد: يمكن دوامها في الماضي دون المستقبل.

ولا شك أن جمهور العالم من جميع الطوائف يقولون: إن كل ما

---

(١) عبارة الشارح من قوله: "فالحاصل أن نوع الحوادث هل يمكن..." إلى قوله: "دون المستقبل "، مأخوذة من منهاج السنة (١٧٦/١).
ومسألة حدوث العالم، قال عنها ابن تيمية: "من محارات العقول " المنهاج (٢٩٩/١). حيث ضلّ الفلاسفة والمتكلمون في مسألة حدوث العالم، ومسألة أفعال الله تعالى.

(٢) هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل العلّاف، شيخ معتزلة البصرة، طال عمره فجاوز التسعين سنة، وقال بفناء حركات أهل الجنة والنار، وأنكر الصفات. . .، قال الذهبي عن أقواله: وهذا كفر وإلحاد. ينظر: الفتاوى (٣٠٤/٣، ٤٢٥/٥، ١٥٤/٨، ٣٦٠/١٠)، والسير (٥٤٢/١٠).

(٣) هؤلاء ينفون دوام الحوادث مطلقا، وبناء عليه قال الجهم بفناء الجنة والنار. أمّا العلّاف فقال بفناء حركات أهل الجنة وأهل النار، أي: يكونون في سكون، ليس فيهم حركة مطلقا، ومقال الجهم والعلّاف كفر ظاهر بيّن. ينظر: الصفدية (١٦٣/٢).

سوى الله تعالى مخلوق كائن بعد أن لم يكن، وهذا قول الرسل وأتباعهم من المسلمين واليهود والنصارى وغيرهم(١).

ومن المعلوم بالفطرة أن كون المفعول مقارنا لفاعله ـ لم يزل ولا يزال معه ـ ممتنع محال(٢)، ولما كان تسلسل الحوادث في المستقبل لا يمنع أن يكون الرب سبحانه هو الآخر الذي ليس بعده شيء، فكذا تسلسل الحوادث في الماضي لا يمنع أن يكون سبحانه وتعالى هو الأول الذي ليس قبله شيء. فإن الرب ـ سبحانه وتعالى ـ لم يزل ولا يزال، يفعل ما يشاء ويتكلم إذا يشاء، قال تعالى: ﴿قَالَ كَذَٰلِكَ ٱللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾ [آل عمران: ٤٠]. وقال تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [البقرة: ٢٥٣]. وقال تعالى: ﴿ذُو ٱلْعَرْشِ ٱلْمَجِيدُ ۝١٥ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البروج: ١٥، ١٦]. وقال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ﴾ [لقمان: ٢٧]. وقال تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا ۝١٠٩﴾ [الكهف: ١٠٩].

---

(١) ذكر ابن تيمية أن الفلاسفة الأوائل قبل أرسطو كانوا يقولون بذلك. حتى جاء أرسطو فقال بقدم العالم، فجعل العالم مقارنا للرب. فأرسطو في الحقيقة لم يكن يثبت إلها وصانعا.

قال ـ رحمه الله تعالى ـ: "القول بحدوث هذا العالم هو قول أساطين الفلاسفة الذين كانوا قبل أرسطو، بل هم يذكرون أن أرسطو أول من صرح بقدم الأفلاك، وأن المتقدمين قبله من الأساطين كانوا يقولون إن هذا العالم محدث، إما بصورته فقط، وإما بمادته وصورته، وأكثرهم يقولون بتقدّم مادة هذا العالم على صورته، وهذا موافق لما أخبرت به الرسل صلوات الله عليهم " المنهاج (١/٣٦٠، ٣٦٤).

وقال ابن سينا ومن تبعه: العالم حادث، لكن مرادهم بالحدوث عندهم حدوثا ذاتيًا، وهو في الحقيقة قول بقدم العالم. فابن سينا يطلق ألفاظ المسلمين: مصنوع محدث، ومراده أنه معلول قديم أزلي، لا يريد أن الله أحدث شيئاً بعد أن لم يكن. الفتاوى (٥/٥٤٠).

(٢) هذا تعطيل لخلقه وفعله، وأنه يلزم ألّا يحدث في العالم شيء، وهذا باطل؛ لأن العالم حادث مخلوق، وقولهم إنه أزلي مقارن لفاعله بالزمان يستلزم عدم وجوده؛ لأن الفاعل لا بدّ أن يتقدّم على فعله. وتقدّم الفاعل على الفعل معلوم في العقول والفطر، ولأن وجود الحادث المعيّن في الأزل محال بالضرورة، فإن المحدث المعيّن لا يكون إذ هذا جمع بين النقيضين. ينظر: الصفدية (١/١٣٣، ٢٧٨)، ومنهاج السنة (١/٢٣٢).

والمثبت إنما هو الكمال الممكن الوجود، وحينئذ فإذا كان النوع دائما، فالممكن والأكمل هو التقدم على كل فرد من الأفراد بحيث لا يكون في أجزاء العالم شيء يقارنه بوجه من الوجوه.

وأما دوام الفعل فهو أيضاً من الكمال، فإن الفعل إذا كان صفة كمال فدوامه دوام الكمال.

قالوا[١]: والتسلسل لفظ مجمل، لم يرد بنفيه ولا إثباته كتاب ولا سنة، ليجب مراعاة لفظه، وهو ينقسم إلى واجب وممتنع وممكن.

وكالتسلسل في المؤثرين محال ممتنع لذاته، وهو أن يكون مؤثرون كل واحد منهم استفاد تأثيره مما قبله لا إلى غاية[٢].

والتسلسل الواجب: ما دل عليه العقل والشرع، من دوام أفعال الرب - تعالى - في الأبد، وأنه كلما انقضى لأهل الجنة نعيم أحدث لهم نعيما آخر لا نفاد له.

وكذلك التسلسل في أفعاله سبحانه من طرف الأزل، وأن كل فعل مسبوق بفعل آخر، فهذا واجب في كلامه، فإنه لم يزل متكلما إذا شاء، ولم تحدث له صفة الكلام في وقت، وهكذا أفعاله التي هي من لوازم حياته، فإن كل حي فعال، والفرق بين الحي والميت بالفعل، ولهذا قال غير واحد من السلف: الحي الفعال، وقال عثمان بن سعيد[٣]: كل حي

(١) عبارة الشارح من قوله: "قالوا: والتسلسل لفظ مجمل..." إلى قوله في صـ١٣٥: "بل كلاهما يدلّ على نقيضه "، مأخوذة من شفاء العليل (٢/٨٩٠ - ٨٩١ الباب: ٢٠).

(٢) التسلسل في المؤثرين أو العلل أو الفاعلين بأن يكون للفاعل فاعل إلى ما لا نهاية له. ينظر: درء التعارض (١/٣٢١)، ومنهاج السنة (٢/٣٩٢).

(٣) هو أبو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي السجستاني، من كبار الحفّاظ وأئمة السّنة المشاهير، وكان لهجا بالسّنة، بصيرا بالمناظرة. سمع من أحمد بن حنبل وابن معين وابن المديني وابن راهويه وغيرهم. قال عنه أبو زرعة الرازي: رُزق حسن التصنيف. وقال له رجل كبير يحسده: ماذا أنت لولا العلم؟ فقال له: أردت شينا فصار زينا. وكان ابن تيمية كثيرا ما يوصي بكتابيه: الرد على الجهمية، والرد على بشر المريسي. ينظر: الفتاوى (٥/٢٣)، السير للذهبي (١٣/٣١٩ فما بعدها)، اجتماع الجيوش الإسلامية صـ٢٣١.

فعال، ولم يكن ربنا تعالى قط في وقت من الأوقات معطلا عن كماله، من الكلام والإرادة والفعل.

وأما التسلسل الممكن: فالتسلسل في مفعولاته من هذا الطرف، كما تتسلسل في طرف الأبد، فإنه إذا لم يزل حيا قادرا مريدا متكلما ـ وذلك من لوازم ذاته ـ فالفعل ممكن له بوجوب هذه الصفات له، وأن يفعل أكمل من أن لا يفعل، ولا يلزم من هذا أنه لم يزل الخلق معه، فإنه سبحانه متقدم على كل فرد من مخلوقاته تقدما لا أول له، فلكل مخلوق أول، والخالق ـ سبحانه ـ لا أول له، فهو وحده الخالق، وكل ما سواه مخلوق كائن بعد أن لم يكن.

قالوا: وكل قول سوى هذا فصريح العقل يرده ويقضي ببطلانه، وكل من اعترف بأن الرب تعالى لم يزل قادرا على الفعل لزمه أحد أمرين، لا بد له منهما: إما أن يقول بأن الفعل لم يزل ممكنا، وإما أن يقول لم يزل واقعا(١)، وإلا تناقض تناقضا بينا، حيث زعم أن الرب تعالى لم يزل قادرا على الفعل، والفعل محال ممتنع لذاته، لو أراده لم يمكن وجوده، بل فرض إرادته عنده محال وهو مقدور له، وهذا قول ينقض بعضه بعضا.

والمقصود: أن الذي دل عليه الشرع والعقل، أن كل ما سوى الله تعالى محدث كائن بعد أن لم يكن، أما كون الرب تعالى لم يزل معطلا عن الفعل ثم فعل، فليس في الشرع ولا في العقل ما يثبته، بل كلاهما يدل على نقيضه.

---

(١) ومما يؤكد هذا المعنى ما حرّره ابن تيمية قائلا: " وبالجملة فإذا قيل بجواز دوام الحوادث وأن نوعها قديم، لم يُقل إن نوعها حادث بعد أن لم يكن، فإن ما جاز قدمه امتنع عدمه. والمراد هنا الجواز الخارجي لا مجرد الجواز الذهني الذي هو عدم العلم بالامتناع، فإن ذلك لا يدل على قدم شيء، بخلاف الأول وهو العلم بإمكان قدمه، لأنه إذا جاز قدمه لم يكن إلا لوجوبه بنفسه أو لصدوره عن واجب الوجود، وعلى التقديرين فما كان واجبا بنفسه أو لازما للواجب بنفسه، لزم كونه قديما، وامتنع كونه معدوما، لأن الواجب بنفسه يجب قدمه، ويمتنع عدمه، ويمتنع وجود الملزوم بدون اللازم، فيجب قدم لوازمه ويمتنع عدمها... " منهاج السنة (٢٣٣/١).

وقد[١] أورد أبو المعالي[٢] في " إرشاده "[٣]وغيره من النظار على التسلسل في الماضي، فقالوا: لأنك لو قلت: لا أعطيك درهما إلا أعطيك بعده درهما، كان هذا ممكنا[٤]، ولو قلت: لا أعطيك درهما حتى أعطيك قبله درهما، كان هذا ممتنعا[٥].

وهذا التمثيل والموازنة غير صحيحة، بل الموازنة الصحيحة أن تقول[٦]: ما أعطيتك درهما إلا أعطيتك قبله درهما، فتجعل ماضيا قبل ماض[٧]، كما جعلت هناك مستقبلا بعد مستقبل. وأما قول القائل: لا أعطيك حتى أعطيك قبله، فهو نفي للمستقبل[٨] حتى يحصل في المستقبل

---

(١) عبارة الشارح من قوله: "وقد أورد أبو المعالي..." إلى قوله في ص١٣٧: "فإن ما لا نهاية له فيما يتناهى ممتنع "، جاء معناها في درء التعارض (١٨٦/٩ ـ ١٨٨). وانظر: درء التعارض (٣٥٨/٢)، ومنهاج السنة (٤٣٥/١)، والصفدية (٣٢/٢)، حادي الأرواح لابن القيم (٧٢٥/٢ ـ ٧٢٧ الباب: ٦٧).

(٢) هو عبدالملك بن عبدالله بن يوسف بن محمد الجويني النيسابوري، من كبار علماء الأشعرية، وكان كثير المطالعة في كتب أبي هاشم الجبّائي، ويعدّ من أذكياء العالم، وليس له في الحديث كبير عناية، حتى قال الذهبي: كان هذا الإمام مع فرط ذكائه، وإمامته في الفروع وأصول المذهب، وقوة مناظرته؛ لا يدري الحديث كما يليق به لا متنا ولا إسنادا. وكان في أوائل أمره يقول بالتأويل، ثم رجع عنه وقال بالتفويض. وقد ندم في آخر حياته على خوضه في علم الكلام، وله في ذلك عبارات مشهورة، كقوله: لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما اشتغلت بالكلام. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (١٢٢/١، ٨٧/٢ ط. ابن قاسم)، التسعينية (٢٠٠/١)، السير للذهبي (٤٦٨/١٨).

(٣) قال ابن تيمية عن كتاب الجويني هذا: "زبور المتأخرين من الأشاعرة " التسعينية (٦٤٥/٢). وقد سلك فيه مسلك التحريف، ثم انتقل إلى مسلك التفويض في الرسالة النظامية.

(٤) باعتبار إمكان تسلسل الحوادث في المستقبل.

(٥) باعتبار امتناع تسلسل الحوادث في الماضي عند أبي المعالي.

(٦) ينظر ما كتبه الباحث تميم القاضي في قلب هذا الاحتجاج عليهم كما في رسالته العلميّة (قلب الأدلة) (٣٩٦/١).

(٧) (كل ماض من الدراهم كان قبله درهم). فهو نظير الحوادث الماضية التي قبل كل حادث منها حادث.

(٨) نفي للمضارع المستقبل إذا وجد قبله ماض.

ويكون قبله، فقد نفى المستقبل حتى يوجد المستقبل، وهذا ممتنع، لم ينف الماضي حتى يكون قبله ماض، فإن هذا ممكن. والعطاء المستقبل ابتداؤه من المعطي، والمستقبل الذي له ابتداء وانتهاء لا يكون قبله ما لا نهاية له، فإن ما لا نهاية له فيما يتناهى ممتنع[(١)].

❑ **قوله: (ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم "الخالق" ولا بإحداثه البرية استفاد اسم "الباري"):**

ش: ظاهر كلام الشيخ رَحِمَهُ اللهُ أنه يمنع تسلسل الحوادث في الماضي[(٢)]، ويأتي في كلامه ما يدل على أنه لا يمنعه في المستقبل، وهو قوله: " والجنة والنار مخلوقتان لا تفنيان أبدا ولا تبيدان "، وهذا مذهب الجمهور كما تقدم، ولا شك في فساد قول من منع ذلك في الماضي والمستقبل، كما ذهب إليه الجهم وأتباعه، وقال بفناء الجنة والنار، لما يأتي من الأدلة إن شاء الله تعالى.

وأما قول من قال بجواز حوادث لا أول لها، من القائلين بحوادث لا آخر لها، فأظهر في الصحة من قول من فرق بينهما، فإنه سبحانه لم يزل حيًّا، والفعل من لوازم الحياة، فلم يزل فاعلا لما يريد، كما وصف

---

(١) (لا أعطيك حتى أعطيك) نفي الماضي حتى يوجد الماضي. (ما أعطيتك حتى أعطيتك) نفي للمستقبل حتى يوجد المستقبل. ممتنعان فإنه نفي للشيء حتى يوجد الشيء، بخلاف: ما أعطيتك إلا وقد أعطيتك قبله، ولا أعطيك إلا أعطيك بعده، فإنه إثبات بعد كل عطاء عطاء، وقبل كل عطاء عطاء. درء التعارض (١٨٧/٩).

فالقسمة رباعية: (١) مستقبل بعده مستقبل. (٢) ماض قبله ماض. فهذان ممكنان. (٣) مستقبل قبله مستقبل. (٤) ماض قبله ماض. فهذان ممتنعان. ينظر: الصفدية (٣٣/٢).

(٢) تشعر عبارة الطحاوي أن جنس المخلوقات لها أول، فهو يمنع دوام الحوادث وتسلسلها في الماضي، وقال العلّامة عبدالرحمن البراك: "يحتمل أنه يمنع تسلسل الحوادث في الماضي، لأنه حين قال: (ليس بعد خلق الخلق) (وله معنى الربوبية ولا مربوب) كأنه يفهم منه أن لجنس المخلوقات بداية " شرح الطحاوية للبراك صـ٦٢.

بذلك نفسه، حيث يقول: ﴿ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ ﴿١٥﴾ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البروج: ١٥، ١٦][١]. والآية تدل على أمور:

أحدها: أنه تعالى يفعل بإرادته ومشيئته.

الثاني: أنه لم يزل كذلك، لأنه ساق ذلك في معرض المدح والثناء على نفسه، وأن ذلك من كماله سبحانه، ولا يجوز أن يكون عادما لهذا الكمال في وقت من الأوقات، وقد قال تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٧﴾﴾ [النحل: ١٧]. ولما كان من أوصاف كماله ونعوت جلاله، لم يكن حادثا بعد أن لم يكن.

الثالث: أنه إذا أراد شيئاً فعله، فإن "ما" موصولة عامة، أي: يفعل كل ما يريد أن يفعله، وهذا في إرادته المتعلقة بفعله. وأما إرادته المتعلقة بفعل العبد فتلك لها شأن آخر: فإن أراد فعل العبد ولم يرد من نفسه أن يعينه عليه ويجعله فاعلا، لم يوجد الفعل وإن أراده[٢]، حتى يريد من نفسه أن يجعله فاعلا. وهذه هي النكتة التي خفيت على القدرية والجبرية، وخبطوا في مسألة القدر، لغفلتهم عنها، وفرق بين إرادته أن يفعل العبد، وإرادة أن يجعله فاعلا. وسيأتي الكلام على مسألة القدر في موضعه إن شاء الله تعالى.

الرابع: أن فعله وإرادته[٣] متلازمان، فما أراد أن يفعله فعله، وما فعله فقد أراده. بخلاف المخلوق فإنه يريد ما لا يفعل، وقد يفعل ما لا يريده، فما ثم فعال لما يريد إلا الله وحده.

الخامس: إثبات إرادات متعددة بحسب الأفعال، وأن كل فعل له

---

(١) قال ابن القيم: "المجيد: من اتصف بصفات متعددة من صفات الكمال، ولفظه يدل على هذا، فإنه موضوع للسعة والكثرة والزيادة " بدائع الفوائد (١/٢٨١).

(٢) أي وإن أحبه الله تعالى.

(٣) المراد بالإرادة هاهنا: الإرادة الكونية القدرية (المشيئة).

إرادة تخصه[١]، هذا هو المعقول في الفطر، فشأنه سبحانه أنه يريد على الدوام، ويفعل ما يريد.

السادس: أن كل ما صح أن تتعلق به إرادته جاز فعله، فإذا أراد أن ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا، وأن يجيء يوم القيامة لفصل القضاء، وأن يري عباده نفسه، وأن يتجلى لهم كيف شاء، ويخاطبهم، ويضحك إليهم، وغير ذلك مما يريد سبحانه، لم يمتنع عليه فعله، فإنه تعالى فعال لما يريد، وإنما تتوقف صحة ذلك على إخبار الصادق به، فإذا أخبر وجب التصديق، وكذلك محو ما يشاء، وإثبات ما يشاء، كل يوم هو في شأن، سبحانه وتعالى.

والقول بأن الحوادث لها أول، يلزم منه التعطيل قبل ذلك، وأن الله سبحانه وتعالى لم يزل غير فاعل ثم صار فاعلا. ولا يلزم من ذلك قدم العالم، لأن كل ما سوى الله محدث ممكن الوجود، موجود بإيجاد الله تعالى له، ليس له من نفسه إلا العدم، والفقر والاحتياج وصف ذاتي لازم لكل ما سوى الله تعالى، والله تعالى واجب الوجود لذاته، غني لذاته، والغنى وصف ذاتي لازم له سبحانه وتعالى.

وللناس قولان في هذا العالم: هل هو مخلوق من مادة أم لا؟[٢]

---

(١) هذا ما يتعلق بالصفات الفعلية. فالإرادة قديمة النوع حادثة الآحاد، وكما قال ابن تيمية: " فإن الفاعل الذي يفعل بإرادات قائمة به بذاته شيئاً بعد شيء، لا يقوم لهم دليل على أن شيئاً من مفعولاته لم يزل مقارناً له " درء التعارض (٢٨٧/٨).

(٢) حكى الشارح الخلاف دون تحقيق، والحق أن هذا العالم مخلوق من مادة، كما حرّره ابن تيمية في عدّة مواضع، ومنها قوله: "وليس فيما أخبر الله تعالى به في القرآن وغيره أنه خلق السماوات والأرض من غير مادة، ولا أنه خلق الإنس أو الجن أو الملائكة من غير مادة، بل يخبر الله أنه خلق ذلك من مادة، وإن كانت المادة مخلوقة من مادة أخرى، كما خلق الإنس من آدم، وخلق آدم من طين.. " المنهاج (٣٦٣/١).
وقال أيضاً: "والرسل أخبرت بخلق الأفلاك، وخلق الزمان الذي هو مقدار حركتها، مع إخبارها بأنها خلقت من مادة قبل ذلك، وفي زمان قبل هذا الزمان.. ـ ثم قال ـ: ولم يذكر القرآن خلق شيء من لا شيء " الفتاوى (٢٣٥/١٨ شرح حديث عمران بن حصين).
بل نقل هذا عن أساطين الفلاسفة، حيث قال: "المنقول عن أساطين الفلاسفة القدماء =

واختلفوا في أول هذا العالم ما هو؟ وقد قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هُود: ٧].

وروى البخاري وغيره[١] عن عمران بن حصين رضي الله عنه قال: قال أهل اليمن لرسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: جئناك لنتفقه في الدين، ولنسألك عن أول هذا الأمر، فقال: "كان الله ولم يكن شيء قبله"، وفي رواية: "ولم يكن شيء معه"، وفي رواية: "غيره" "وكان عرشه على الماء؛ وكتب في الذكر كل شيء، وخلق السماوات والأرض"، وفي لفظ: "ثم خلق السماوات والأرض".

فقوله: "كتب في الذكر": يعني اللوح المحفوظ، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ﴾ [الأنبيَاء: ١٠٥] يُسمى ما يكتب في الذكر ذكرا، كما يُسمى ما يكتب في الكتاب كتابا[٢].

والناس في هذا الحديث على قولين[٣]:

منهم من قال[٤]: إن المقصود إخباره بأن الله كان موجودا وحده،

= لا يخالف ما أخبرت به الأنبياء من خلق هذا العالم من مادة، بل المنقول عنهم أن هذا العالم محدَث كائن بعد أن لم يكن " المنهاج (١/٣٦٤).

وقال أيضاً: "ولفظ المادّة مشترك: فالجمهور يريدون به ما منه خُلق، وهو أصله وعنصره " النبوات (١/٣١٨).

وبيّن ابن تيمية المادة التي خلقت منها السماء، فقال: "والآثار متواترة عن الصحابة والتابعين بما يوافق القرآن والسنة من أن الله خلق السماوات من بخار الماء الذي سمّاه الله دخانا.. " المنهاج (١/٣٦١).

(١) أخرجه البخاري (٧٤١٨)، والنسائي في الكبرى (١١٢٤٠)، وأحمد (١٩٨٧٦)، وابن حبان (٦١٤٠، ٦١٤٢)، والطحاوي في شرح مشكل الآثار (٥٦٣٠)، والطبراني في الكبير (٤٩٨)، والبيهقي في الكبرى (٩/٢).

ـ وقد أورد الشارح الخلاف في أيهما أسبق: العرش أم القلم؟ كما سيأتي في موضعه.

(٢) المراد بالزبور هنا جميع الكتب المنزلة، وليست مختصة بزبور داود. كما قال ابن القيم في: شفاء العليل (١/٣٧٥ الباب: ١١).

(٣) كلام الشارح هاهنا، وحتى نهاية المسألة، مختصر من: الفتاوى (١٨/٢١٠ ـ ٢٤٣ شرح حديث عمران بن حصين).

(٤) هذا قول المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة، ومقصودهم أن الله كان معطّلا عن الفعل. =

ولم يزل كذلك دائما، ثم ابتدأ إحداث جميع الحوادث، فجنسها وأعيانها مسبوقة بالعدم، وأن جنس الزمان حادث لا في زمان، وأن الله صار فاعلا بعد أن لم يكن يفعل شيئاً من الأزل إلى حين ابتداء الفعل ولا كان الفعل ممكنا.

والقول الثاني: المراد إخباره عن مبدأ خلق هذا العالم المشهود الذي خلقه الله في ستة أيام ثم استوى على العرش(١)، كما أخبر القرآن بذلك في غير موضع، وفي صحيح مسلم(٢) عن عبدالله بن عمرو عن النبي - ﷺ - أنه قال: «قدر الله تعالى مقادير الخلق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، وكان عرشه على الماء». فأخبر - ﷺ - أن تقدير هذا العالم المخلوق في ستة أيام كان قبل خلق السماوات بخمسين ألف سنة، وأن عرش الرب تعالى كان حينئذ على الماء.

دليل صحة هذا القول الثاني من وجوه:

أحدها: أن قول أهل اليمن: "جئناك لنسألك عن أول هذا الأمر"، وهو إشارة إلى حاضر مشهود موجود، والأمر هنا بمعنى المأمور، أي الذي كوَّنه الله بأمره، وقد أجابهم النبي - ﷺ - عن بدء هذا العالم الموجود، لا عن جنس المخلوقات، لأنهم لم يسألوه عنه، وقد أخبرهم عن خلق السماوات والأرض حال كون عرشه على الماء، لم يخبرهم عن خلق العرش، وهو مخلوق قبل خلق السماوات والأرض.

وأيضا فإنه قال: «كان الله ولم يكن شيء قبله»، وقد روي (معه)، وروي (غيره)(٣)، والمجلس كان واحدا، فعلم أنه قال أحد الألفاظ،

= فاحتجوا بالحديث على أن للحوادث مبدأ، وأن الله كان معطلا عن الخلق ثم خلق. ينظر: الصفدية (٢/٢٢٣)، موقف ابن تيمية من الأشاعرة (٣/١٠١٠).

(١) وقالوا: ليس مراد الرسول ما قاله المتكلّمة، بل الحديث ينقض قولهم. ينظر: الفتاوى (١٨/٢١٠).

(٢) (رقم ٢٦٥٣).

(٣) قال ابن تيمية: "حديث عمران رواه البخاري في ثلاثة مواضع بثلاثة ألفاظ: =

والآخران رويا بالمعنى، ولفظ (القبل) ثبت عنه في غير هذا الحديث، ففي صحيح مسلم[1] عن أبي هريرة عن النبي - ﷺ -: «أنه كان يقول في دعائه: اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء»، الحديث. واللفظان الآخران لم يثبت

= "كان الله ولم يكن شيء قبله"، ورواه في موضع: "ولم يكن شيء معه"، ورواه في موضع آخر: "ولم يكن شيء غيره" وأن المجلس كان واحدا لا يقل النبي ﷺ إلا واحدا من الثلاث، وقد ثبت أنه قال: ليس قبلك شيء، واللفظان الآخران رويا بالمعنى..." الصفدية (١/١٥ ـ ١٧).

وقال أيضاً بعد أن ذكر الروايات الثلاث: "لكن الظاهر أن النبي ﷺ لم يقل إلا واحدة، والأخريتان رويتا بالمعنى، فإن المجلس كان واحدا لم يتكرر ليقال: إنه قال كل لفظ في مجلس، ولو كرر الألفاظ لذكر ذلك عمران. ومثل هذا يقع كثيرا في الحديث... " الصفدية (٢/٧٦ ـ ٧٧).

وقال أيضاً: "الحديث رواه البخاري في صحيحه في غير موضع، فرواه في أول الكتاب في كتاب العلم ولفظه: "كان الله ولم يكن شيء قبله، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء، وخلق السموات والأرض ". ولفظه في موضع آخر: "ولم يكن شيء غيره "، وفي موضع ثالث: "ولم يكن شيء معه ". والحديث واحد، وذكر في مجلس واحد، فالظاهر أن النبي ﷺ لم يقل إلا أحد الألفاظ الثلاثة، والآخران رويا بالمعنى، واللفظ الثابت عنه بلا ريب هو الذي جاء في حديث آخر: "ولا شيء قبله " وإذا قيل: ولا شيء معه، ولا غيره، مع كونه أخبر عن حال كون عرشه على الماء، فمراده أنه لا شيء معه من هذا الأمر المسئول عنه، وهم سألوه عن أول الأمر، وسياق الحديث يدل على أنه أخبرهم بأول هذا العالم الذي خلق في ستة أيام لم يخبرهم بما قبل ذلك... " الصفدية (٢/٢٢٤ ـ ٢٢٥).

وأما رواية: " وهو الآن على ما عليه كان "، فقد بيّن ابن تيمية أنها لم ترو عن النبي ﷺ لا بإسناد صحيح ولا ضعيف. الصفدية (٢/٢٢٣). وانظر: الفتاوى (١٨/٢٢١).

وقال أيضاً: "قد زاد فيه بعض الناس: " وهو الآن على ما عليه كان " وهذه الزيادة إنما زادها بعض الناس من عنده، وليست في شيء من الروايات " الفتاوى (١٨/٢٢١). ومرادهم بها نفي الصفات الفعلية.

تنبيه: رواية " معه " ليست في البخاري، وقد صرّح بذلك ابن تيمية في موضع آخر، فقال بعد أن ذكر روايتي: " قبله "، و" غيره " وعزاهما للبخاري، قال: "وفي رواية لغيره صحيحة: "كان الله ولم يكن شيء معه... " الفتاوى (٦/٥٥١)، وكذا قال الشيخ الألباني كما في: تخريج الطحاوية صـ١٣٣.

(١) (رقم ٢٧١٣).

واحد منهما في موضع آخر، ولهذا كان كثير من أهل الحديث إنما يرويه بلفظ (القبل)، كالحميدي[١]، والبغوي[٢]، وابن الأثير[٣]. وإذا كان كذلك لم يكن في هذا اللفظ تعرض لابتداء الحوادث، ولا لأول مخلوق.

وأيضاً: فإنه قال: "كان الله ولم يكن شيء قبله" أو "معه" أو "غيره"، "وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء». فأخبر عن هذه الثلاثة بالواو[٤]، «وخلق السماوات والأرض» روي بالواو وبثم، فظهر أن مقصوده إخباره إياهم ببدء خلق السماوات والأرض وما بينهما، وهي المخلوقات التي خلقت في ستة أيام، لا ابتداء خلق ما خلقه الله قبل ذلك، وذَكر السماوات والأرض بما يدل على خلقهما، وذَكر ما قبلهما بما يدل على كونه ووجوده، ولم يتعرض لابتداء خلقه له.

وأيضاً: فإنه إذا كان الحديث قد ورد بهذا وهذا، فلا يجزم بأحدهما إلا بدليل، فإذا رجح أحدهما فمن جزم بأن الرسول أراد المعنى الآخر فهو مخطئ قطعا، ولم يأت في الكتاب ولا في السنة ما يدل على المعنى الآخر، فلا يجوز إثباته بما يظن أنه معنى الحديث، ولم يرد: «كان الله ولا شيء معه» مجردا[٥]، وإنما ورد على السياق المذكور، فلا يظن أن

---

(١) هو أبو بكر عبدالله بن الزبير القرشي الأسدي الحميدي، من كبار الحفّاظ، ومن أجلّ شيوخ البخاري الذين أكثر عنهم في الصحيح، صنّف المسند، وقد حدّث عنه خلق كثير كالذّهلي، وأبي حاتم وأبي زرعة الرازيين وغيرهم. ينظر: السير للذهبي (٦١٦/١٠).

(٢) هو أبو محمد الحسين بن مسعود الفرّاء البغوي، الملقّب بـ"محيي السّنة"، من كبار علماء الشافعية، اشتُهر بالزّهد والقناعة، وقد أكثر من التصنيف حتى تنافس العلماء في تحصيل مصنّفاته. ينظر: السير للذهبي (٤٣٩/١٩).

(٣) هو أبو السّعادات المبارك بن محمد الجزري ثم الموصلي، صاحب جامع الأصول، وغريب الحديث، وغير ذلك. وكان ورِعا، عاقلا، بهيّا، ذا برّ وإحسان. ينظر: السير للذهبي (٤٨٨/٢١).

(٤) ولفظ (الواو) لا يفيد الترتيب.. فلا يفيد الإخبار بتقديم بعض ذلك على بعض. ينظر: الفتاوى (٢١٧/١٨).

(٥) قال ابن تيمية ـ عن هذه الرواية ـ: "فظنّوه لفظا ثابتا مع تجرّده عن سائر الكلام الصادر عن النبي ﷺ " الفتاوى (٢٢١/١٨).

معناه: الإخبار بتعطيل الرب ـ تعالى ـ دائما عن الفعل حتى خلق السماوات والأرض.

وأيضاً: فقوله ـ ﷺ ـ: «كان الله ولم يكن شيء قبله، أو "معه"، أو "غيره"، " وكان عرشه على الماء»، لا يصح أن يكون المعنى أنه تعالى موجود وحده لا مخلوق معه أصلا؛ لأن قوله: «وكان عرشه على الماء» يرد ذلك، فإن هذه الجملة وهي: «كان عرشه على الماء» إما حالية، أو معطوفة، وعلى كلا التقديرين، فهو مخلوق موجود في ذلك الوقت، فعلم أن المراد: ولم يكن شيء من هذا العالم المشهود.

❑ **قوله: (له معنى الربوبية ولا مربوب، ومعنى الخالق ولا مخلوق)**[1]:

ش: يعني أن الله ـ تعالى ـ موصوف بأنه "الرب" قبل أن يوجد مربوب، وموصوف بأنه "خالق" قبل أن يوجد مخلوق.

قال بعض المشايخ الشارحين: وإنما قال: "له معنى الربوبية ومعنى الخالق "دون "الخالقية "، لأن "الخالق" هو المخرج للشيء من العدم إلى الوجود لا غير، و "الرب" يقتضي معاني كثيرة، وهي: الملك والحفظ والتدبير والتربية وهي تبليغ الشيء كماله بالتدريج، فلا جرم أتى بلفظ يشمل هذه المعاني، وهو "الربوبية". انتهى.

وفيه نظر، لأن الخلق يكون بمعنى التقدير أيضا[2].

❑ **قوله: (وكما أنه محيي الموتى بعدما أحيا، استحق هذا الاسم قبل إحيائهم، كذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم)**:

ش: يعني: أنه سبحانه وتعالى موصوف بأنه "محيي الموتى" قبل إحيائهم، فكذلك يوصف بأنه "خالق" قبل خلقهم، إلزاما للمعتزلة ومن

---

(١) إن أراد أن ينفي دوام جنس الحوادث في الماضي، وأن لجنس الخلق بداية، فهذا قول مردود.

(٢) مقصود ابن أبي العز أن الخالق له أكثر من معنى كالربّ، فلا وجه لهذا التفريق الذي ذكره بعض الشرّاح، لا سيما وأن في بعض نسخ الطحاوية " الخالقية ".

قال بقولهم، كما حكينا عنهم فيما تقدم. وتقدم تقرير أنه تعالى لم يزل يفعل ما يشاء.

❑ **قوله: (ذلك بأنه على كل شيء قدير، وكل شيء إليه فقير، وكل أمر عليه يسير، لا يحتاج إلى شيء، ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير):**

ش: ذلك إشارة إلى ثبوت صفاته في الأزل قبل خلقه. والكلام على (كل) وشمولها وشمول "كل" في كل مقام بحسب ما يحتف به من القرائن(١)، يأتي في مسألة الكلام إن شاء الله تعالى.

وقد حرفت المعتزلة(٢) المعنى المفهوم من قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البَقَرَة: ٢٨٤](٣).

فقالوا: إنه قادر على كل ما هو مقدور له(٤)، وأما نفس أفعال العباد فلا يقدر عليها عندهم! وتنازعوا: هل يقدر على مثلها أم لا؟!(٥) ولو كان المعنى على ما قالوا لكان هذا بمنزلة أن يقال: هو عالم بكل ما يعلمه! وخالق لكل ما يخلقه!، ونحو ذلك من العبارات التي لا فائدة فيها، فسلبوا صفة كمال قدرته على كل شيء(٦).

---

(١) بيّن ذلك ابن تيمية بقوله: "فإن لفظ " كل شيء " يعم في كل موضع بحسب ما سيقت له " الفتاوى (١٨/٢٣٢).

(٢) ووافقهم على ذلك الرافضة. ينظر: المنهاج (٢/٢٨٨، ٢٩١).
وعبارة الشارح من قوله: "وقد حرّفت المعتزلة المعنى المفهوم..." إلى قوله في صـ١٤٧: "وإن كان شيئاً في علمه تعالى " جاء معناها في المنهاج (٢/٢٨٨ ـ ٢٩٣).
وينظر: الفتاوى (٨/٨، ٩)، والفتاوى (٢/١٥٥).

(٣) هذه الآية على عمومها ولا مخصّص لها.

(٤) يقال لهم: هذا ينطبق على المخلوقين كذلك.

(٥) قال ابن تيمية: " غاية ما يقولون: إنه قادر على مثل مقدور العباد، والعبد لا يقدر على مثل مقدور قادر آخر" المنهاج (٢/٢٩٢).

(٦) من تحريرات ابن القيم في هذا الشأن، ما قاله بعد أن نقل تفسير ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ عند قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾ [فَاطِر: ٢٨]. ".. قال ابن عباس: =

وأما أهل السنة(١)، فعندهم أن الله على كل شيء قدير، وكل ممكن فهو مندرج في هذا، وأما المحال لذاته، مثل كون الشيء الواحد موجودا معدوما في حال واحدة، فهذه لا حقيقة له، ولا يتصور وجوده، ولا يسمى شيئا، باتفاق العقلاء، ومن هذا الباب: خلق مثل نفسه، وإعدام نفسه، وأمثال ذلك من المحال.

وهذا الأصل هو الإيمان بربوبيته العامة التامة، فإنه لا يؤمن بأنه رب كل شيء إلا من آمن أنه قادر على تلك الأشياء، ولا يؤمن بتمام ربوبيته وكمالها إلا من آمن بأنه على كل شيء قدير.

وإنما تنازعوا في المعدوم الممكن: هل هو شيء أم لا؟ والتحقيق: أن المعدوم ليس بشيء في الخارج(٢)، ولكن الله يعلم ما يكون قبل أن يكون

= الذين يقولون إن الله على كل شيء قدير. وهذا من فقه ابن عباس وعلمه بالتأويل، ومعرفته بحقائق الأسماء والصفات، فإن أكثر أهل الكلام لا يوفون هذه الجملة حقها، وإن كانوا يقرون بها، فمنكرو القدر وخلق أفعال العباد لا يقرون بها على وجهها، ومنكرو أفعال الرب تعالى القائمة به لا يقرون بها على وجهها، بل يصرحون أنه لا يقدر على فعل يقوم به، ومن لا يقر بأن الله سبحانه كل يوم هو في شأن، يفعل ما يشاء، لا يقر بأن الله على كل شيء قدير " شفاء العليل (٣١٩/١ الباب: ٩).

(١) ذكر ابن تيمية أن القول بأنه قادر على كل المقدورات يراد به شيئان: **الأول**: أنه قادر على كل ممكن، فكل ممكن مقدور له، وهذا مراد أهل السنة. **والثاني**: أنه قادر على كل مقدور له، ولا يقدر على ما ليس بمقدور له، وأفعال العباد لا يقدر عليها، كما هو مذهب المعتزلة والرافضة. ينظر: المنهاج (٢٨٨/٢، ٢٩١).

(٢) قرر ابن تيمية أن المعدوم ليس شيئاً في الخارج، وجاء هذا التقرير مبسوطا في غير موضع. ومن ذلك قوله: "والذي عليه أهل السنة والجماعة وعامة عقلاء بني آدم من جميع الأصناف: أن المعدوم ليس في نفسه شيئا، وأن ثبوته ووجوده وحصوله شيء واحد، وقد دلّ على ذلك الكتاب والسنة والإجماع القديم، قال الله تعالى لزكريا: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ [مريم: ٩] فأخبر أنه لم يك شيئا، وقال تعالى: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا ﴿٦٧﴾﴾ [مريم: ٦٧].. " الفتاوى (١٥٥/٢ ـ ١٥٦ حقيقة مذهب الاتحاديين).

وقال أيضاً: "المعدوم ليس بشيء في الخارج عند الجمهور، وهو الصواب " الفتاوى (٩/٨). وينظر: درء التعارض (٣٣٩/٣)، ومنهاج السنة (٣٧٦/١)، والرد على المنطقيين صـ٦٥. =

ويكتبه، وقد يذكره ويخبر به، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَىْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج: ١]، فيكون شيئاً في العلم والذكر والكتاب، لا في الخارج[1]، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس: ٨٢]. وقال تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ [مريم: ٩] أي: لم تكن شيئاً في الخارج، وإن كان شيئاً في علمه تعالى، وقال تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا ﴿١﴾﴾ [الإنسان: ١].

وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، رد على المشبهة، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، رد على المعطلة، فهو - سبحانه وتعالى - موصوف بصفات الكمال، وليس له فيها شبيه، فالمخلوق وإن كان يوصف بأنه سميع بصير، فليس سمعه وبصره كسمع الرب وبصره، ولا يلزم من إثبات الصفة تشبيه، إذ صفات المخلوق كما يليق به، وصفات الخالق كما يليق به.

ولا تنف عن الله ما وصف به نفسه، وما وصفه به أعرف الخلق بربه وما يجب له وما يمتنع عليه، وأنصحهم لأمته، وأفصحهم وأقدرهم على البيان، فإنك إن نفيت شيئاً من ذلك كنت كافرا بما أنزل على محمد - ﷺ -.

وإذا وصفته بما وصف به نفسه فلا تشبهه بخلقه، فليس كمثله شيء، فإذا شبهته بخلقه كنت كافرا به. قال نعيم بن حماد الخزاعي شيخ البخاري: من شبه الله بخلقه فقد كفر، ومن جحد ما وصف الله به نفسه فقد كفر، وليس ما وصف الله به نفسه ولا ما وصفه به رسوله تشبيها. وسيأتي في كلام الشيخ الطحاوي - رحمه الله -: "ومن لم يتوق النفي والتشبيه زل ولم يصب التنزيه".

وقد وصف الله - تعالى - نفسه[2] بأن له المثل الأعلى، فقال تعالى:

= وذكر ابن تيمية أن أول من قال إن المعدوم شيء ثابت، هو الشحّام شيخ أبي علي الجبائي، وتبعه طوائف من المعتزلة والرافضة. الفتاوى (١٤٣/٢).

(١) فإن الشيء له وجود علمي، ووجود عيني، ووجود رسمي (كتابي)، ووجود لساني.

(٢) عبارة الشارح من قوله: " وقد وصف الله تعالى نفسه..." إلى قوله في ص١٤٨: "مثل أو نظير "، مأخوذ باختصار من: الصواعق المرسلة (١٠٣٠/٣ - ١٠٣٢).

﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ [النحل: ٦٠]. وقال تعالى: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [الرُّوم: ٢٧]. فجعل سبحانه مثل السوء ـ المتضمن للعيوب والنقائص وسلب الكمال ـ لأعدائه المشركين وأوثانهم، وأخبر أن المثل الأعلى ـ المتضمن لإثبات الكمال كله ـ لله وحده، فمن سلب صفات الكمال عن الله تعالى فقد جعل له مثل السوء، ونفى عنه ما وصف به نفسه من المثل الأعلى، وهو الكمال المطلق، المتضمن للأمور الوجودية، والمعاني الثبوتية، التي كلما كانت أكثر في الموصوف وأكمل، كان بها أكمل وأعلى من غيره.

ولما كانت صفات الرب ـ سبحانه وتعالى ـ أكثر وأكمل، كان له المثل الأعلى، وكان أحق به من كل ما سواه، بل يستحيل أن يشترك في المثل الأعلى المطلق اثنان، لأنهما إن تكافآ من كل وجه، لم يكن أحدهما أعلى من الآخر، وإن لم يتكافآ، فالموصوف به أحدهما وحده، فيستحيل أن يكون لمن له المثل الأعلى مثل أو نظير(١).

واختلفت عبارات المفسرين في "المثل الأعلى". ووفق بين أقوالهم بعض من وفقه الله وهداه(٢)، فقال: "المثل الأعلى" يتضمن(٣): الصفة العليا، وعلم العالمين بها، ووجودها العلمي، والخبر عنها وذكرها، وعبادة الرب تعالى بواسطة العلم والمعرفة القائمة بقلوب عابديه وذاكريه.

فهاهنا أمور أربعة:

الأول: ثبوت الصفات العليا لله، سبحانه وتعالى، سواء علمها العباد أو لا، وهذا معنى قول من فسرها بالصفة.

---

(١) قال ابن القيم ـ عقب ما نقله الشارح ـ: " وهذا برهان قاطع من إثبات صفات الكمال على استحالة التمثيل والتشبيه فتأمله، فإنه في غاية الظهور والقوة..." الصواعق المرسلة (٣/١٠٣٢).

(٢) يقصد ابن القيم كما في الصواعق المرسلة (٣/١٠٣٤).

(٣) عبارة الشارح من قوله: "فقال: المثل الأعلى يتضمن... " إلى قوله في ص١٤٩: "تدور على هذه المعاني الأربعة " في الصواعق المرسلة (٣/١٠٣٤ ـ ١٠٣٥).

الثاني: وجودها في العلم والتصور[(١)]، وهذا معنى قول من قال من السلف والخلف: إنه ما في قلوب عابديه وذاكريه من معرفته وذكره، ومحبته وجلاله، وتعظيمه، وخوفه ورجائه، والتوكل عليه والإنابة إليه. وهذا الذي في قلوبهم من المثل الأعلى لا يشركه فيه غيره أصلا، بل يختص به في قلوبهم، كما اختص به في ذاته. وهذا معنى قول من قال من المفسرين: إن معناه أن أهل السماوات يعظمونه ويحبونه ويعبدونه، وأهل الأرض كذلك، وإن أشرك به من أشرك، وعصاه من عصاه، وجحد صفاته من جحدها، فأهل الأرض معظمون له، مجلون، خاضعون لعظمته، مستكينون لعزته وجبروته. قال تعالى: ﴿وَلَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ كُلّٞ لَّهُۥ قَٰنِتُونَ ٢٦﴾ [الرُّوم: ٢٦].

الثالث: ذكر صفاته والخبر عنها وتنزيهها من العيوب والنقائص والتمثيل.

الرابع: محبة الموصوف بها وتوحيده، والإخلاص له، والتوكل عليه، والإنابة إليه، وكلما كان الإيمان بالصفات أكمل كان هذا الحب والإخلاص أقوى.

فعبارات السلف كلها تدور على هذه المعاني الأربعة.

فمن أضل ممن يعارض بين قوله تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلۡمَثَلُ ٱلۡأَعۡلَىٰ﴾ [الرُّوم: ٢٧] وبين قوله: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشّورى: ١١]؟! ويستدل بقوله: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشّورى: ١١] على نفي الصفات[(٢)] ويَعمى عن تمام الآية وهو قوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشّورى: ١١] حتى أفضى هذا الضلال ببعضهم ـ وهو أحمد بن أبي دؤاد القاضي[(٣)] ـ إلى أن أشار على الخليفة

---

(١) المثبت في طبعة الرسالة: (والشعور)، والتصويب من: الصواعق المرسلة (٣/١٠٣٤).

(٢) ينظر: الصواعق المرسلة (٤/١٣٦٩).

(٣) هو: أبو عبدالله أحمد بن فرج بن حريز الإيادي، لم يكن معتزليًا؛ بل كان جهميًا ينفي الصفات، ودعا إلى القول بخلق القرآن، وامتُحن بسببه إمام أهل السّنة أحمد بن حنبل، حتى أنه كان يقول للخليفة: يا أمير المؤمنين؛ اقتله، هو ضالّ مضلّ!! =

المأمون أن يكتب على ستر الكعبة: ليس كمثله شيء وهو العزيز الحكيم[(١)]، حرف كلام الله بنفي وصفه تعالى بأنه السميع البصير! كما قال الضال الآخر جهم بن صفوان: وددت أني أحك من المصحف قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤][(٢)].

فنسأل الله العظيم السميع البصير أن يثبتنا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة، بمنه وكرمه.

وفي إعراب «كمثله» وجوه:

أحدها: أن الكاف صلة زيدت للتأكيد، قال أوس بن حجر[(٣)]:

ليس كمثل الفتى زهير خلق يوازيه في الفضائل

وقال آخر[(٤)]:

ما إن كمثلهم في الناس من بشر

= وكان قد شاخ ورُمي بالفالج، وعاده عبدالعزيز الكناني، وقال: لم آتك عائدا؛ بل لأحمد الله على أن سجنك في جلدك. ينظر: الفتاوى (٣٠٠/١٧)، السير للذهبي (١٦٩/١١ فما بعدها).

ـ وإثبات كونه ـ سبحانه ـ سميعا بصيرا هو قول أهل الإثبات قاطبة، وطائفة من المعتزلة البصريين. قاله ابن تيمية في: شرح الأصبهانية صـ ٥٠٩.

(١) الذي ورد عند ابن أبي يعلى " اللطيف الخبير ". ينظر: طبقات الحنابلة (٣٨٦/١). ولمّا بلغ الإمام أحمد ذلك قال: قاتله الله عمد إلى كتاب الله فغيّره.
ولعل هذا المبتدع الضال عمد إلى هذا التحريف باعتبار أن السمع هو إدراك المسموعات، والبصر هو إدراك المبصرات، وهذا يستلزم أن يكون كلامه حرفا وصوتا. ينظر: الرد على من أنكر الحرف والصوت للسجزي صـ ١٥٣.

(٢) ينظر: السنة لعبدالله ابن الإمام أحمد (١٦٧/١).

(٣) عزاه له أبو حيان في تفسيره البحر المحيط (٤٨٨/٧ سورة الشورى)، ومحمود الألوسي في روح المعاني (١٨/٢٥ سورة الشورى).

(٤) وصدر البيت: سعد بن زيد إذا أبصرت فضلهم. والبيت لم ينسب لقائل في المصادر التالية: جامع البيان للطبري (٥٠٩/٢١)، وتفسير القرآن العظيم للسمعاني (٦٦/٥)، والنكت والعيون للماوردي (١٩٥/٥)، والبحر المحيط لأبي حيان (٤٨٩/٧)، والمحرر الوجيز لابن عطية (٢٥/٥).

وقال آخر[١]:

وقـتـلـى كـمـثـل جـذوع الـنـخـيـل...

فيكون (مثله) خبر (ليس)، واسمها (شيء). وهذا وجه قوي حسن، تعرف العرب معناه في لغتها، ولا يخفى عنها إذا خوطبت به، وقد جاء عن العرب أيضاً زيادة الكاف للتأكيد في قول بعضهم[٢]:

وصـالـيـات كـكـمـا يـؤثـفـيـن

وقول الآخر[٣]:

فـأصـبـحـت مـثـل كـعـصـف مـأكـول...

الوجه الثاني: أن الزائد (مثل) أي: ليس كهو شيء، وهذا القول بعيد، لأن (مثل) اسم، والقول بزيادة الحرف للتأكيد أولى من القول بزيادة الاسم.

الثالث: أنه ليس ثم زيادة أصلا، بل هذا من باب قولهم: مثلك لا يفعل كذا، أي: أنت لا تفعله، وأتى بـ (مثل) للمبالغة، وقالوا في معنى المبالغة هنا: أي: ليس لمثله مثل لو فرض المثل، فكيف ولا مثل له. وقيل غير ذلك، والأول أظهر.

❑ **قوله: (خلق الخلق بعلمه):**

ش: خلق: أي: أوجد وأنشأ وأبدع. ويأتي خلق أيضاً بمعنى: قدر[٤]. والخلق: مصدر، وهو هنا بمعنى المخلوق. وقوله: **(بعلمه)** في

---

(١) البيت لأوس بن حجر كما في ديوانه ص٢٩.

(٢) البيت لخِطام بن نصر المجاشعي. كما في المصادر التالية: المحكم لابن سيده (٢٠١/١٠)، وتاج العروس للزَّبيدي (٢٣٠/٣٧ ثفو)، (١٥٧/٣٩ غذي)، ولسان العرب لابن منظور (٤٣٤/١).

(٣) البيت لرؤبة بن العجّاج، كما في المصادر التالية: تفسير القرطبي (١٩٧/٢٠)، شرح الشواهد للعيني (٤٠٢/٢). وفي الكتاب لسيبويه (٤٠٨/١) نسبه لحميد الأرقط.

(٤) ذكر ابن تيمية أن الخلق يجمع معنيين: **الأول**: الإبداع والبرء. **والثاني**: التقدير والتصوير. ينظر: الفتاوى (٤٠٣/٨).

محل نصب على الحال، أي: خلقهم عالما بهم، قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾ [الملك: ١٤][١]. وقال تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٥٩﴾ وَهُوَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُم بِٱلَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِٱلنَّهَارِ﴾ [الأنعام: ٥٩، ٦٠]. وفي ذلك رد على المعتزلة[٢].

قال الإمام عبدالعزيز المكي[٣] صاحب الإمام الشافعي - رحمه الله - وجليسه، في كتاب (الحيدة)[٤]، الذي حكى فيه مناظرته بشرا المريسي عند المأمون حين سأله عن علمه تعالى: فقال بشر: أقول: لا يجهل، فجعل

---

(١) بيّن ابن تيمية أن هذه الآية دلّت على وجوب علمه بالأشياء من وجوه:
الأول: أنه خالق لها، والخلق هو الإبداع بتقدير، وذلك يتضمن تقديرها في العلم قبل تكونها في الخارج.
الثاني: أن ذلك مستلزم للإرادة؛ والمشيئة والإرادة مستلزمة لتصور المراد والشعور به، وهذه الطريقة المشهورة عند أكثر أهل الكلام.
الثالث: أنها صادرة عنه، وهو سببها التام، والعلم بأصل الأمر وسببه يوجب العلم بالفرع المسبّب، فعلمه بنفسه مستلزم العلم بكل ما يصدر عنه.
الرابع: أنه في نفسه لطيف يدرك الدقيق، خبير يدرك الخفي، وهذا هو مقتضى العلم بالأشياء، فيجب وجود المقتضى لوجود السبب التام، فهو في علمه بالأشياء مستغن بنفسه عنها كما هو غني بنفسه في جميع صفاته، ثم إذا رأى الأشياء بعد وجودها، وسمع كلام عباده ونحو ذلك، فإنما يدرك ما أبدع وما خلق، وما هو مفتقر إليه ومحتاج من جميع وجوهه، لم يحتج في علمه وإدراكه إلى غيره ألبتة، فلا يجوز القول بأن علمه بالأشياء استفاده من نفس الأشياء الثابتة الغنية في ثبوتها عنه. الفتاوى (٢/٢١١).

(٢) هذا فيه شيء من التجوّز، وإلا فهو ردّ على القدرية الغلاة نفاة العلم، وبيّن ابن تيمية في الواسطية أن منكري العلم والكتابة اليوم قليل.

(٣) هو عبدالعزيز بن يحيى بن عبدالعزيز الكناني المكي، كان ممن تفقّه بالشافعي، واشتهر بصحبته، وخرج معه إلى اليمن، ناظر بشر المريسي في مسألة خلق القرآن، وله كتاب الحيدة، صنّف في الردّ على الجهمية. ينظر: طبقات الشافعية الكبرى (٢/١٤٤).

(٤) نسب الخطيب الحيدة لعبدالعزيز الكناني المكي، وكذا ابن تيمية (في: درء التعارض ٢/٢٤٥)، والذهبي في العبر ودول الإسلام، وابن كثير.

يكرر السؤال عن صفة العلم، تقريرا له[(١)]، وبشر يقول: لا يجهل، ولا يعترف له أنه عالم بعلم، فقال الإمام عبدالعزيز: نفي الجهل لا يكون صفة مدح، فإن [قولي] هذه الأسطوانة لا تجهل [ليس هو إثبات العلم لها]، وقد مدح الله تعالى الأنبياء والملائكة والمؤمنين بالعلم، لا بنفي الجهل. فمن أثبت العلم فقد نفى الجهل، ومن نفى الجهل لم يثبت العلم، وعلى الخلق أن يثبتوا ما أثبته الله تعالى لنفسه، وينفوا ما نفاه، ويمسكوا عما أمسك عنه[(٢)].

والدليل العقلي على علمه تعالى[(٣)]: أنه يستحيل إيجاده الأشياء مع الجهل، ولأن إيجاده الأشياء بإرادته، والإرادة تستلزم تصور المراد، وتصور المراد: هو العلم بالمراد، فكان الإيجاد مستلزما للإرادة، والإرادة مستلزمة للعلم، فالإيجاد مستلزم للعلم[(٤)]. ولأن المخلوقات فيها من

---

(١) إن أجاب بالإثبات أبطل حجته في كون القرآن مخلوقا، لأنه لا يستطيع أن يقول علم الله مخلوق، والقرآن من علم الله، وإن نفى كان مكذّبا لصريح القرآن.
وقول بشر: (إن الله لا يجهل) تعدّ حيدة، والحيدة ضرب من الانقطاع. كما أن قوله: (إن الله لا يجهل) هو نفي محض، فلا يتضمن إثباتا، كما هي طريقة المتكلمين.

(٢) الحيدة صـ ٤٦ بتحقيق: علي بن ناصر الفقيهي، وما بين المعقوفين منه كما ذكر محققا طبعة الرسالة.

(٣) عبارة الشارح من قوله: "والدليل العقلي على علمه تعالى... " إلى قوله في صـ١٥٤: "فتنزيه الخالق عنه أولى "، في شرح الأصبهانية صـ ٣٩٦ ـ ٣٩٧. وينظر: الفتاوى (٢١١/٢ حقيقة مذهب الاتحاديين)، (٣٥٤/١٦ ـ ٣٥٥).

(٤) قال ابن تيمية: "والخلق أيضاً يستلزم العلم كما قال تعالى ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾ [المُلك: ١٤]. وذلك من جهة أن الخلق يستلزم الإرادة، فإن فعل الشيء على صفة مخصوصة ومقدار مخصوص دون ما هو خلاف ذلك لا يكون إلا بإرادة تخصص هذا عن ذاك. والإرادة تستلزم العلم، فلا يريد المريد إلا ما شعر به وتصور في نفسه، والإرادة بدون الشعور ممتنعة. وأيضا فنفس الخلق ـ خلق الإنسان ـ هو فعل لهذا الإنسان الذي هو من عجائب المخلوقات، وفيه من الإحكام والإتقان ما قد بهر العقول. والفعل المحكم المتقن لا يكون إلا من عالم بما فعل، وهذا معلوم بالضرورة. فالخلق يدل على العلم من هذا الوجه ومن هذا الوجه، وقد قال في سورة الملك ﴿وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعَام: ١٠٣] وهو بيان ما في المخلوقات من لطف الحكمة التي تتضمن إيصال الأمور إلى غاياتها بألطف الوجوه " الفتاوى (٣٥٤/١٦). =

الإحكام والإتقان ما يستلزم علم الفاعل لها، لأن الفعل المحكم المتقن يمتنع صدوره عن غير عالم، ولأن من المخلوقات ما هو عالم، والعلم صفة كمال، ويمتنع أن لا يكون الخالق عالما، وهذا له طريقان:

أحدهما: أن يقال: نحن نعلم بالضرورة أن الخالق أكمل من المخلوق، وأن الواجب أكمل من الممكن، ونعلم ضرورة أنا لو فرضنا شيئين، أحدهما عالم والآخر غير عالم، كان العالم أكمل، فلو لم يكن الخالق عالما، لزم أن يكون الممكن أكمل منه، وهو ممتنع.

الثاني: أن يقال: كل علم في الممكنات التي هي المخلوقات فهو منه، ومن الممتنع أن يكون فاعل الكمال ومبدعه عاريا منه، بل هو أحق به، والله تعالى له المثل الأعلى، ولا يستوي هو والمخلوقات، لا في قياس تمثيل، ولا في قياس شمول، بل كل ما ثبت للمخلوق من كمال فالخالق به أحق، وكل نقص تنزه عنه مخلوق ما فتنزيه الخالق عنه أولى.

❑ **قوله: (وقدر لهم أقدارا)**(١):

ش: قال تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢] وقال تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ۝٤٩﴾ [القمر: ٤٩]. وقال تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا﴾ [الأحزاب: ٣٨](٢). وقال تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى ۝٢ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى ۝٣﴾ [الأعلى: ٢، ٣]. وفي صحيح مسلم عن عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما

= والخلاصة أن كلام الشارح ـ رحمه الله تعالى ـ اشتمل على مقدمتين ونتيجة، فالمقدمتان: (الإيجاد يستلزم الإرادة) و(الإرادة تستلزم العلم أو التصوّر)، والنتيجة: أن الإيجاد يستلزم العلم.

(١) بين هذه الجملة والتي تليها عموم وخصوص. فهذه الجملة عامة، والتي تليها خاصة، فضرب الآجال نوع من الأقدار.

(٢) هذه الآية تلاها عمر بن الخطاب لما طعن، وكذلك طلحة بن عبيدالله لما رمي بالسهم ـ رضي الله عنهما ـ. أخرجه ابن بطة في الإبانة الكبرى (القدر) (٢/٨٧).
قال إبراهيم الحربي: "من لم يؤمن بالقدر لم يتهن بالعيش ".

عن النبي ـ ﷺ ـ أنه قال: «قدر الله مقادير الخلق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، وكان عرشه على الماء».

❑ **قوله: (وضرب لهم آجالا):**

ش: يعني: أن الله سبحانه وتعالى قدر آجال الخلائق، بحيث إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون. قال تعالى: ﴿إِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [يونس: ٤٩]. وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ كِتَٰبًا مُّؤَجَّلًا﴾ [آل عِمرَان: ١٤٥].

وفي صحيح مسلم(١) عن عبدالله بن مسعود قال: «قالت أم حبيبة زوج النبي ﷺ: اللهم أمتعني بزوجي رسول الله، وبأبي أبي سفيان، وبأخي معاوية، قال: فقال النبي ﷺ: قد سألت الله لآجال مضروبة، وأيام معدودة، وأرزاق مقسومة، لن يعجل شيئاً قبل حله، ولن يؤخر شيئاً عن حله، ولو كنت سألت الله أن يعيذك من عذاب في النار وعذاب في القبر، كان خيرا وأفضل».

فالمقتول ميت بأجله(٢)، فعلم الله تعالى وقدر وقضى أن هذا يموت بسبب المرض، وهذا بسبب القتل، وهذا بسبب الهدم، وهذا بسبب الحرق، وهذا بالغرق، إلى غير ذلك من الأسباب، والله سبحانه خلق الموت والحياة، وخلق سبب الموت والحياة.

وعند المعتزلة: المقتول مقطوع عليه أجله(٣)، ولو لم يقتل لعاش إلى أجله، فكأن له أجلان، وهذا باطل(٤)، لأنه لا يليق أن ينسب إلى الله تعالى

---

(١) (رقم ٢٦٦٣).

(٢) وهذا عند عامة المسلمين إلا فرقة القدرية كما سيأتي بيانه.
وعبارة الشارح من قوله: "فالمقتول ميّت بأجله..."، إلى قوله في صـ١٥٧: "كما قلنا في القتل وعدمه"، جاء معناها في الفتاوى (٥١٧/٨).

(٣) أي أن القاتل قطع أجل المقتول. ينظر: جامع الرسائل (٩٤/١).

(٤) قال ابن تيمية: "المقتول كغيره من الموتى لا يموت أحد قبل أجله، ولا يتأخر أحد عن أجله، بل سائر الحيوان والأشجار لها آجال لا تتقدم ولا تتأخر. فإن أجل الشيء =

. . . .

= هو نهاية عمره، وعمره مدة بقائه، فالعمر مدة البقاء، والأجل نهاية العمر بالانقضاء " الفتاوى (٥١٦/٨).

وقال أيضاً: "وهنا سؤال يعرض لكثير من الناس وهو: أنه إذا كان المكتوب واقعا لا محالة فلو لم يأت العبد بالعمل هل كان المكتوب يتغيّر؟ وهذا السؤال يقال في مسألة المقتول ـ يقال: لو لم يقتل هل كان يموت؟ ونحو ذلك. فيقال: هذا لو لم يعمل عملا صالحا لما كان سعيدا، ولو لم يعمل عملا سيئا لما كان شقيا، وهذا كما يقال: إن الله يعلم ما كان وما يكون وما لا يكون لو كان كيف كان يكون، فإن هذا من باب العلم والخبر بما لا يكون لو كان كيف يكون، كقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]. وقوله: ﴿وَلَوْ رُدُّوا۟ لَعَادُوا۟ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ﴾ [الأنعام: ٢٨]. وقوله: ﴿لَوْ خَرَجُوا۟ فِيكُم مَّا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا﴾ [التوبة: ٤٧] وقوله ﴿وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ﴾ [الأنفال: ٢٣] وأمثال ذلك، كما روي أنه يقال للعبد في قبره حين يفتح له باب إلى الجنة وإلى النار، ويقال: هذا منزلك، ولو عملت كذا وكذا أبدلك الله به منزلا آخر. وكذلك يقال: هذا لو لم يقتله هذا لم يمت، بل كان يعيش إلا أن يقدّر له سبب آخر يموت به، واللازم في هذه الجملة خلاف الواقع المعلوم والمقدور، والتقدير للممتنع قد يلزمه حكم ممتنع، ولا محذور في ذلك " الفتاوى (٢٨٦/٨).

وقال أيضاً: "... ولو لم يقتل المقتول، فقد قال بعض القدرية: إنه كان يعيش. وقال بعض نفاة الأسباب: إنه يموت، وكلاهما خطأ؛ فإن الله علم أنه يموت بالقتل، فإذا قدّر خلاف معلومه كان تقديرا لما لا يكون لو كان كيف كان يكون، وهذا قد يعلمه بعض الناس وقد لا يعلمه، فلو فرضنا أن الله علم أنه لا يقتل أمكن أن يكون قدّر موته في هذا الوقت، وأمكن أن يكون قدّر حياته إلى وقت آخر، فالجزم بأحد هذين على التقدير الذي لا يكون جهل. وهذا كمن قال: لو لم يأكل هذا ما قدّر له من الرزق كأن يموت أو يرزق شيئاً آخر، وبمنزلة من قال: لو لم يحبل هذا الرجل هذه المرأة هل تكون عقيما، أو يحبلها رجل آخر؟ ولو لم تزدرع هذه الأرض، هل كان يزدرعها غيره، أم كانت تكون مواتا لا يزرع فيها؟ وهذا الذي تعلم القرآن من هذا لو لم يعلمه: هل كان يتعلم من غيره؟ أم لم يكن يتعلم القرآن ألبتة؟ ومثل هذا كثير " الفتاوى (٥١٧/٨ ـ ٥١٨).

وقال أيضاً: "المقتول يموت بأجله عند عامة المسلمين إلا فرقة من القدرية، قالوا: إن القاتل قطع أجله، ثم تكلّم الجمهور: لو لم يقتل؟ فقال بعضهم: كان يموت؛ لأن الأجل قد فرغ، وقال بعضهم: لا يموت؛ لانتفاء السبب.

وكلا القولين قد قاله من ينتسب إلى السنة، وكلاهما خطأ، فإن القدر سبق بأنه يموت بهذا السبب لا بغيره، فإذا قدّر انتفاء هذا السبب كان فرض خلاف ما في المقدور، =

أنه جعل له أجلا يعلم أنه لا يعيش إليه البتة، أو يجعل أجله أحد الأمرين، كفعل الجاهل بالعواقب.

ووجوب القصاص والضمان على القاتل، لارتكابه المنهي عنه ومباشرته السبب المحظور.

وعلى هذا يخرج قوله ﷺ: «صلة الرحم تزيد في العمر»(١) أي: سبب طول العمر، وقد قدر الله أن هذا يصل رحمه فيعيش بهذا السبب إلى هذه الغاية، ولولا ذلك السبب لم يصل إلى هذه الغاية، ولكن قدر هذا السبب وقضاه، وكذلك قدر أن هذا يقطع رحمه فيعيش إلى كذا، كما قلنا في القتل وعدمه.

فإن قيل: هل يلزم من تأثير صلة الرحم في زيادة العمر ونقصانه تأثير الدعاء في ذلك أم لا؟

فالجواب: أن ذلك غير لازم، لقوله ﷺ لأم حبيبة رضي الله عنها: «قد سألت الله تعالى لآجال مضروبة» الحديث، كما تقدم.

= ولو كان المقدور أنه لا يموت بهذا السبب أمكن أن يكون المقدّر أنه يموت بغيره، وأمكن أن يكون المقدّر أنه لا يموت، فالجزم بأحدهما جهل، فما تعددت أسبابه لم يجزم بعدمه عند عدم بعضها، ولو لم يجزم بثبوته إن لم يعرف له سبب آخر، بخلاف ما ليس له إلا سبب واحد، مثل: دخول النار، فإنه لا يدخلها إلا من عصى، فإذا قدّر أنه لم يعص لم يدخلها " جامع الرسائل (١/٩٤).

(١) جزء من حديث أخرجه الشهاب القضاعي في مسنده (١٠٠) من حديث عبدالله بن مسعود رضي الله عنه. وعند الطبراني في الأوسط (٩٣٤) بهذا اللفظ أيضاً من حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جدّه.
والحديث له طرق عن جماعة من الصحابة بنحو من هذا اللفظ، كأنس بن مالك رضي الله عنه عند أبي يعلى (٤١٠٤). وعن علي بن أبي طالب رضي الله عنه عند البزار (١٨٧٩)، والحاكم (٤/١٧٧). وعن ثوبان رضي الله عنه عند أحمد (٢٢٤٠٠) وغيرهم. وكثير من طرقه لا تخلو من مقال. ولكن بمجموعها قد صححه جماعة من أهل العلم. ينظر: التلخيص الحبير (٣/٢٤٨)، صحيح الجامع (٣٧٦٠، ٣٧٦٦، ٣٧٩٧)، تخريج الطحاوية للألباني صـ١٤٩.

فعلم أن الأعمار مقدرة، لم يشرع الدعاء بتغييرها، بخلاف النجاة من عذاب الآخرة، فإن الدعاء مشروع له نافع فيه، ألا ترى أن الدعاء بتغيير العمر لما تضمن النفع الأخروي شرع[١]، كما في الدعاء الذي رواه النسائي من حديث عمار بن ياسر ﵁ عن النبي ﷺ أنه قال: «اللهم بعلمك الغيب وقدرتك على الخلق، أحيني ما كانت الحياة خيرا لي، وتوفني إذا كانت الوفاة خيرا لي»، إلى آخر الدعاء.

ويؤيد هذا ما رواه الحاكم في صحيحه[٢] من حديث ثوبان ﵁ عن النبي ﷺ: «لا يرد القدر إلا الدعاء، ولا يزيد في العمر إلا البر، وإن الرجل ليحرم الرزق بالذنب يصيبه»[٣].

---

(١) من المقرر أن استجابة الدعاء من مقتضيات الربوبية، لذلك لا يلزم من استجابة الدعاء الرضا عن الداعي، فقد يستجاب له وهو آثم، كما بيّنه ابن تيمية في الاقتضاء (٢/٢١٤). وينظر: إغاثة اللهفان (١/٣٨٩).

(٢) أخرجه أحمد (٢٢٣٨٦، ٢٢٤١٣، ٢٢٤٣٨)، وابن أبي شيبة (٣٠٤٨٧)، وهناد في الزهد (١٠٠٩)، وابن ماجه (٩٠)، وابن حبان (١٠٩٠)، والحاكم (١/٦٧٠)، والبيهقي في شعب الإيمان (١٠٢٣٣)، والطبراني في المعجم الكبير (١٤٤٢)،وفي الدعاء (٣١). والحديث حسنه العراقي كما نقله البوصيري في مصباح الزجاجة (١/١٥)، و حسّنه الألباني دون جملة " وإن الرجل ليحرم الرزق بالذنب يصيبه " فإنه يرى عدم صحتها. ينظر: تخريج الطحاوية صـ١٥٠، صحيح الترغيب والترهيب (١٦٣٨).

(٣) الشارح ـ ﵀ ـ يقرر أن الدعاء لا تأثير له في زيادة العمر ونقصانه، ويخالفه آخرون محتجين بما ثبت عن النبي ﷺ إذ دعا لأنس بن مالك ﵁ بطول العمر، فقال: "اللهم أكثر ماله وولده وأطل عمره واغفر ذنبه " (أخرجه البخاري في الأدب المفرد صـ١٦، وابن سعد في الطبقات ١٩/٧، وصححه ابن حجر في الفتح ٢٢٩/٤). ودعا سعد بن أبي وقاص ﵁ على الرجل الذي قال: "إن سعدا كان لا يسير بالسرية، ولا يقسم بالسوية، ولا يعدل في القضية. قال سعد: أما والله لأدعونّ بثلاث: اللهم إن كان عبدك هذا كاذبا قام رياء وسمعة، فأطل عمره، وأطل فقره، وعرّضه بالفتن. وكان بعد إذا سئل يقول: شيخ كبير مفتون، أصابتني دعوة سعد. قال الراوي: فأنا رأيته بعد قد سقط حاجباه على عينيه من الكبر، وإنه ليتعرّض للجواري في الطرق يغمزهن " أخرجه البخاري (٧٥٥).

وأما الاستدلال بحديث أم حبيبة ﵂، فأجاب عنه ابن مفلح قائلا: "وأما قوله ﵇ لأم حبيبة لما سألت أن يمتعها الله بزوجها ﵇ وأبيها وأخيها " إنك سألت الله .. " الحديث، =

وفي الحديث رد على من يظن أن النذر سبب في دفع البلاء وحصول النعماء، وقد ثبت في الصحيحين[١] عن النبي ﷺ: «أنه نهى عن النذر، وقال: أنه لا يأتي بخير، وإنما يستخرج به من البخيل».

واعلم أن الدعاء يكون مشروعا نافعا في بعض الأشياء دون بعض، وكذلك هو[٢]، ولهذا لا يحب الله المعتدين في الدعاء. وكان الإمام أحمد رحمه الله يكره أن يدعى له بطول العمر، ويقول: هذا أمر قد فرغ منه[٣].

= رواه مسلم، فلم ينه ولم يقل إن الدعاء لا أثر له في زيادة العمر، وإنما أرشد إلى الأفضل، لأنه عبادة " الفروع (١٠/٣٣٥).
ينظر: الدعاء ومنزلته في العقيدة الإسلامية لجيلاني العروسي (١/٣٥٢ ـ ٣٥٤).

(١) البخاري (٦٦٠٨، ٦٦٩٢، ٦٦٩٣)، ومسلم (١٦٣٩) من حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنهما.

(٢) قرر ابن تيمية أن الدعاء تعتريه الأحكام الخمسة، فقال: "فالدعاء خمسة أقسام.. ثم ذكر أنواعه " الفتاوى (٢٢/٤٧٦).
وقال أيضاً: "والقاعدة الكلية في شرعنا: أن الدعاء إن كان واجبا أو مستحبا، فهو حسن يثاب عليه الداعي. وإن كان محرما كالعدوان في الدماء، فهو ذنب ومعصية. وإن كان مكروها فهو ينقص مرتبة صاحبه. وإن كان مباحا مستوي الطرفين، فلا له ولا عليه، فهذا هذا " الفتاوى (٨/٣٣٦).

(٣) قال ابن مفلح: "وقد كره الإمام أحمد الدعاء لكل أحد بالبقاء ونحوه، ولأنه شيء فرغ منه، واختاره شيخنا..." الفروع (١٠/٣٣٤).
وقد جاء عن الإمام أحمد أنه قال: "وإني أسأل الله عز وجل أن يطيل بقاء أمير المؤمنين ـ أي المتوكل ـ وأن يثبّته وأن يمدّه منه بمعونة..." السنة لعبدالله بن أحمد (١/١٣٣).
وقال النووي: "الأشهر أنه يكره أن يقال: أطال الله بقاءك. قال أبو جعفر النحاس في كتابه " صناعة الكتاب ": كره بعض العلماء قولهم: أطال الله بقاءك، ورخّص فيه بعضهم. قال إسماعيل بن إسحاق: أول من كتب " أطال الله بقاءك " الزنادقة. وروي عن حماد بن سلمة ـ رضي الله عنه ـ أن مكاتبة المسلمين كانت من فلان إلى فلان، أما بعد: سلام عليك، فإني أحمد الله الذي لا إله إلا هو، وأسأله أن يصلي على محمد وعلى آل محمد. ثم أحدثت الزنادقة هذه المكاتبات التي أولها: أطال الله بقاءك " الأذكار ص٣١٨.
وممن أجاز الدعاء بطول العمر، الشيخ أبو بطين. كما في مجموعة الرسائل والمسائل النجدية.
وذكر الشيخ محمد بن إبراهيم أن قول: أطال الله بقاءك وأطال الله عمرك، لا بأس بهما. وأما قول: أدام الله بقاءك وأدام الله وجودك، لا يجوز. فتاوى الشيخ محمد بن إبراهيم (١/٢٠٦). =

وأما قوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِۦٓ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ﴾ [فَاطِر: ١١]، فقد قيل في الضمير المذكور في قوله تعالى: ﴿مِنْ عُمُرِهِۦٓ﴾ [فَاطِر: ١١] أنه بمنزلة قولهم: عندي درهم ونصفه، أي: ونصف درهم آخر، فيكون المعنى: ولا ينقص من عمر معمر آخر(١).

وقيل: الزيادة والنقصان في الصحف التي في أيدي الملائكة، وحمل قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ ۝ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ الْكِتَٰبِ ۝﴾ [الرّعد: ٣٨، ٣٩]، على أن المحو والإثبات من الصحف التي في أيدي الملائكة، وأن قوله: ﴿وَعِندَهُۥٓ أُمُّ الْكِتَٰبِ﴾ [الرّعد: ٣٩]. اللوح المحفوظ. ويدل على هذا الوجه سياق الآية، وهو قوله: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾ [الرّعد: ٣٨]، ثم قال: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾ [الرّعد: ٣٩]، أي: من ذلك الكتاب، ﴿وَعِندَهُۥٓ أُمُّ الْكِتَٰبِ﴾ [الرّعد: ٣٩]، أي: أصله، وهو اللوح المحفوظ(٢).

= وجعل ابن القيم قول: أدام الله أيامك وأطال الله بقاءك من الألفاظ المكروهة، حيث قال: "ومن الألفاظ المكروهة الإفصاح عن الأشياء التي ينبغي الكناية عنها بأسمائها الصريحة: ومنها: أن يقول: أطال الله بقاءك، وأدام أيامك، وعشت ألف سنة... ونحو ذلك " زاد المعاد (٢/٤٧٣). ينظر: الآداب الشرعية (١/٤٣٥)، وغذاء الألباب للسفاريني (١/٤٩٦)، ومعجم المناهي اللفظية ص٤٩١، ٥٩٧، ٦٠١.

فائدة: قوله سبحانه: "ثم قضى أجلا وأجل مسمّى عنده " فالأجل الأول هو أجل كل عبد الذي ينقضي به عمره، وهذا تعرفه الملائكة كما في حديث ابن مسعود - رضي الله عنه - "إن أحدكم يجمع خلقه.."، وأما الأجل المسمى عنده، فأجل القيامة العامة. ينظر: الفتاوى (١٤/٤٨٩).

(١) بيّن ابن تيمية هذا المعنى بوضوح، فقال: "وأما قوله: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِۦٓ﴾ [فَاطِر: ١١] فقد قيل: إن المراد الجنس، أي: ما يعمّر من عمر إنسان، ولا ينقص من عمر إنسان، ثم التعمير والتقصير يراد به شيئان: أحدهما: أن هذا يطول عمره، وهذا يقصر عمره، فيكون تقصيره نقصا له بالنسبة إلى غيره، كما أن المعمّر يطول عمره، وهذا يقصر عمره، فيكون تقصيره نقصا له بالنسبة إلى غيره، كما أن التعمير زيادة بالنسبة إلى آخر. وقد يراد بالنقص، النقص من العمر المكتوب، كما يراد بالزيادة الزيادة في العمر المكتوب " الفتاوى (١٤/٤٩٠).

(٢) جاء هذا المعنى مقررا في كلام ابن تيمية، حيث قال: "ما كتبه وأعلم به الملائكة، =

وقيل: يمحو الله ما يشاء من الشرائع وينسخه، ويثبت ما يشاء فلا ينسخه[١]، والسياق أدلّ على هذا الوجه من الوجه الأول، وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾ [الرّعد: ٣٨]. فأخبر تعالى أن الرسول لا يأتي بالآيات من قبل نفسه، بل من عند الله، ثم قال: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ ۝٣٨ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾ [الرّعد: ٣٨، ٣٩]، أي: إن الشرائع لها أجل وغاية تنتهي إليها، ثم تنسخ بالشريعة الأخرى، فينسخ الله ما يشاء من الشرائع عند انقضاء الأجل، ويثبت ما يشاء.

وفي الآية أقوال أخرى، والله أعلم بالصواب[٢].

❑ **قوله: (لم يخف عليه شيء قبل أن يخلقهم، وعلم ما هم عاملون قبل أن يخلقهم).**

ش: يعلم سبحانه ما كان، وما يكون، وما لم يكن أن لو كان كيف يكون، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾ [الأنعام: ٢٨][٣].

= فهذا يزيد وينقص بحسب الأسباب، فإن العبد يأمر الله الملائكة أن تكتب له رزقا، وإن وصل رحمه زاده الله على ذلك، كما ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «من سرّه أن يبسط له في رزقه، وينسأ له في أثره فليصل رحمه». وكذلك عمر داود زاد ستين سنة، فجعله الله مائة بعد أن كان أربعين. ومن هذا الباب قول عمر: اللهم إن كنت كتبتني شقيا، فامحني واكتبني سعيدا، فإنك تمحو ما تشاء وتثبت. ومن هذا الباب قوله تعالى عن نوح: ﴿أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ ۝٣ يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ " الفتاوى (٨/٥٤٠).

(١) هذا الوجه لا إشكال فيه، فيكون خارج محل النزاع، ويكون المحو والإثبات في الشرائع.

(٢) قال ابن تيمية: "والجواب المحقق: أن الله يكتب للعبد أجلا في صحف الملائكة، فإذا وصل رحمه زاد في ذلك المكتوب. وإن عمل ما يوجب النقص نقص من ذلك المكتوب... فلهذا قال العلماء: إن المحو والإثبات في صحف الملائكة، وأما علم الله سبحانه فلا يختلف، ولا يبدو له ما لم يكن عالما به، فلا محو فيه ولا إثبات. وأما اللوح المحفوظ، فهل فيه محو وإثبات؟ على قولين " الفتاوى (١٤/٤٩٠ ـ ٤٩٢) = باختصار.

(٣) قال ابن تيمية: "وإذا قيل هو ممتنع، فهو من باب الممتنع لعدم مشيئة الرب له، لا لكونه ممتنعا في نفسه، ولا لكونه معجوزا عنه " الفتاوى (٨/٥٠٠).

وإن كان يعلم أنهم لا يردون، ولكن أخبر أنهم لو ردوا لعادوا، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ ۖ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوا۟ وَّهُم مُّعْرِضُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأنفال: ٢٣] وفي ذلك رد على الرافضة والقدرية[(١)]، الذين قالوا: إنه لا يعلم الشيء قبل أن يخلقه ويوجده. وهي من فروع مسألة القدر، وسيأتي لها زيادة بيان، إن شاء الله تعالى.

❑ **قوله: (وأمرهم بطاعته، ونهاهم عن معصيته).**

ش: ذكر الشيخ الأمر والنهي، بعد ذكره الخلق والقدر[(٢)]، إشارة إلى أن الله تعالى خلق الخلق لعبادته، كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦][(٣)]. وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ﴾ [المُلك: ٢].

❑ **قوله: (وكل شيء يجري بتقديره ومشيئته، ومشيئته تنفذ، لا مشيئة للعباد إلا ما شاء لهم، فما شاء لهم كان، وما لم يشأ لم يكن)[(٤)].**

---

(١) المراد: الرافضة أصحاب عقيدة البداء. وقد بيّن ابن تيمية أن منهم من يجوّز البداء على الله تعالى ـ كهشام بن الحكم وزرارة بن أعين وأمثالهما ـ، مع أنهم لا يجوّزون على الأنبياء أن يخفى عليهم عاقبة فعلهم، فقد نزّهوا البشر عن الخطأ، مع تجويزهم الخطأ على الله. المنهاج (٢/٣٩٥).
والقدرية المراد بهم: الغلاة، وإلا فجمهور القدرية يقرون بالعلم والكتاب المتقدّم، لكن ينكرون أن الله خلق أفعال العباد، كما قال ابن تيمية في الفتاوى (٨/٢٨٨).

(٢) في ذكره الخلق والقدر ردٌّ على القدرية، وفي ذكره الأمر والنهي ردٌّ على الجبرية.

(٣) اللام في الآية: هي لام التعليل. والمعنى كما قال علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ: لآمرهم أن يعبدون، وأدعوهم لعبادتي. ينظر: الفتاوى (٨/٥٢).

(٤) قرر ابن القيم هذا المعنى بوضوح فقال: "وأما عدم مشيئته سبحانه وإرادته، فكما قال تعالى: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمْ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ ۚ﴾ [المائدة: ٤١] وقال: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَءَاتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾ [السجدة: ١٣]، ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ﴾ [يونس: ٩٩] وعدم مشيئته للشيء مستلزم لعدم وجوده، كما أن مشيئته له تستلزم وجوده، فما شاء الله وجب وجوده، وما لم يشأ امتنع وجوده، وقد أخبر سبحانه أن العباد لا يشاؤون إلا بعد مشيئته، ولا يفعلون إلا بعد مشيئته، فقال: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ۚ﴾ [الإنسان: ٣٠]، وقال: ﴿وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ۚ﴾ [المدثر: ٥٦]". شفاء العليل (٢/٦٧١ الباب: ١٥). =

ش: قال تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ۝٣٠﴾ [الإنسان: ٣٠]، وقال: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢٩﴾ [التكوير: ٢٩]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَىْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوٓا۟ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١١١] وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ [الأنعام: ١١٢] وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًاۚ﴾ [يونس: ٩٩] وقال تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِۚ﴾ [الأنعام: ١٢٥] وقال تعالى حكاية عن نوح عليه السلام إذ قال لقومه: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْۚ﴾ [هود: ٣٤] وقال تعالى: ﴿مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: ٣٩] إلى غير ذلك من الأدلة على أنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وكيف يكون في ملكه ما لا يشاؤه! ومن أضل سبيلا وأكفر ممن يزعم أن الله شاء الإيمان من الكافر، والكافر شاء الكفر، فغلبت مشيئة الكافر مشيئة الله! تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا.

فإن قيل: يشكل على هذا قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨]، الآية. وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَىْءٍ﴾ [النحل: ٣٥]، الآية. وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱلرَّحْمَٰنُ مَا عَبَدْنَٰهُمۗ مَّا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍۖ إِنْ هُمْ

= وقال ابن تيمية: "الماضي مضى بمشيئة الله، والمستقبل لا يكون إلا أن يشاء الله. فمن قال في الماضي: إن الله خلق السموات إن شاء الله، وأرسل محمدا ﷺ إن شاء الله، فقد أخطأ. ومن قال: خلق الله السموات بمشيئة الله، وأرسل محمدا ﷺ بمشيئته ونحو ذلك، فقد أصاب. ومن قال: إنه يكون في الوجود شيء بدون مشيئة الله، فقد أخطأ. ومن قال: ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، فقد أصاب، وكلّما تقدّم فقد كان بمشيئة الله قطعا، فالله خلق السموات بمشيئته قطعا، وأرسل محمدا ﷺ بمشيئته قطعا، والإنسان الموجود خلقه الله بمشيئته قطعا، وإن شاء الله أن يغيّر المخلوق من حال إلى حال فهو قادر على ذلك، فما خلقه فقد كان بمشيئته قطعا، وإن شاء الله أن يغيّره غيّره بمشيئته قطعا " الفتاوى (٦٢/٨).

إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [الزّخرُف: ٢٠]. فقد ذمهم الله تعالى حيث جعلوا الشرك كائنا منهم بمشيئة الله(١)، وكذلك ذم إبليس حيث أضاف الإغواء إلى الله تعالى، إذ قال: ﴿رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الحِجر: ٣٩].

قيل: قد أجيب على هذا بأجوبة، من أحسنها:

أنه أنكر عليهم ذلك(٢)، لأنهم احتجوا بمشيئته على رضاه ومحبته،

(١) تحدّث ابن تيمية عن فساد مذهبهم من خلال قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨]. ، فقال: "ولهذا لما قال المشركون: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٤٨]. قال الله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾ قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٤٩﴾﴾ [الأنعام: ١٤٨، ١٤٩]. فإن هؤلاء المشركين يعلمون بفطرتهم وعقولهم أن هذه الحجة داحضة باطلة.

فإن أحدهم لو ظلم الآخر في ماله، أو فجر بامرأته، أو قتل ولده، أو كان مصرّا على الظلم، فنهاه الناس عن ذلك، فقال: لو شاء الله لم أفعل هذا، لم يقبلوا منه هذه الحجة، ولا هو يقبلها من غيره، وإنما يحتج بها المحتج دفعا للوم بلا وجه، فقال الله لهم: هل عندكم من علم فتخرجوه لنا بأن هذا الشرك والتحريم من أمر الله، وأنه مصلحة ينبغي فعله...

فعمدتكم في نفس الأمر ظنكم وخرصكم، ليس عمدتكم في نفس الأمر كون الله شاء ذلك وقدّره، فإن مجرد المشيئة والقدر لا يكون عمدة لأحد في الفعل، ولا حجة لأحد على أحد، ولا عذرا لأحد، إذ الناس كلهم مشتركون في القدر، فلو كان هذا حجة وعمدة، لم يحصل فرق بين العادل والظالم، والصادق والكاذب، والعالم والجاهل، والبر والفاجر، ولم يكن فرق بين ما يصلح الناس من الأعمال وما يفسدهم وما ينفعهم وما يضرهم.

وهؤلاء المشركون المحتجون بالقدر على ترك ما أرسل الله به رسله من توحيده والإيمان به، لو احتج به بعضهم على بعض في إسقاط حقوقه، ومخالفة أمره لم يقبله منه، بل كان هؤلاء المشركون يذم بعضهم بعضا، ويعادي بعضهم بعضا، ويقاتل بعضهم بعضا على فعل ما يرونه تركا لحقهم أو ظلما " المنهاج (٣/٥٦ ـ ٥٧) = باختصار.

(٢) أي: احتجاجهم بالقدر على الشرك. والأجوبة الثلاثة التي ذكرها الشارح ـ رحمه الله ـ متقاربة.

وقالوا: لو كره ذلك وسخطه لما شاءه، فجعلوا مشيئته دليل رضاه، فرد الله عليهم ذلك.

أو أنه أنكر عليهم اعتقادهم أن مشيئة الله دليل على أمره به(١).

أو أنه أنكر عليهم معارضة شرعه وأمره الذي أرسل به رسله وأنزل به كتبه بقضائه وقدره، فجعلوا المشيئة العامة دافعة للأمر، فلم يذكروا المشيئة على جهة التوحيد، وإنما ذكروها معارضين بها لأمره، دافعين بها لشرعه، كفعل الزنادقة والجهال إذا أمروا أو نهوا احتجوا بالقدر. وقد احتج سارق على عمر رضي الله عنه بالقدر، فقال: "وأنا أقطع يدك بقضاء الله وقدره". يشهد لذلك قوله تعالى في الآية: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ﴾ [الأنعَام: ١٤٨] فعلم أن مرادهم التكذيب، فهو من قبل الفعل، من أين له أن الله لم يقدره؟ أطلع الغيب؟!(٢)

---

(١) جاء في النسخة التي حققها (التركي والأرناؤوط ٢٢١/١) تعليقا في هذا الموضع، فقالا: "المنتفي هو مشيئة الله الشرعية؛ لأنه سبحانه وتعالى نهاهم عن الشرك على ألسنة رسله، وأما مشيئته الكونية ـ وهي تمكينهم من ذلك قدرا ـ فلا حجة لهم فيها... ".

وما أثبته المحققان ههنا، إنما هو نصّ كلام ابن كثير في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ بَعَثۡنَا فِي كُلِّ أُمَّةٖ رَّسُولًا أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجۡتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [النّحل: ٣٦]، لكن ابن تيمية وابن القيم لم يثبتا مشيئة شرعية، وإنما المشيئة هي الإرادة الكونية الشاملة لجميع الحوادث، فما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن. ينظر: المنهاج (١٦/٣)، شفاء العليل (٤٤١/١ الباب: ١٢).

وكذا الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ أفاد أن المشيئة لا تنقسم إلى كونية وشرعية. ينظر: فتاويه (٢٠٨/١).

فمعنى المشيئة ـ كما في الأدلة النقلية ـ يختص بما قدّره الله وأراده كونا، فما شاء الله كان، وما يشأ لم يكن، خلافا للإرادة الشرعية الدينية فقد تقع، وقد لا تقع.

(٢) قال ابن تيمية: "فجميع الأسباب قد تقدّم علم الله بها، وكتابته لها، وتقديره إيّاها، وقضاؤه بها... فمن ظن أن الشيء إذا علم وكتب أنه يكفي ذلك في وجوده، ولا يحتاج إلى ما به يكون من الفاعل الذي يفعله، وسائر الأسباب، فهو جاهل ضال ضلالا مبينا، من وجهين:

أحدهما: من جهة كونه جعل العلم جهلا؛ فإن العلم يطابق المعلوم، ويتعلّق به على ما هو عليه؛ وهو سبحانه قد علم أن المكونات تكون بما يخلقه من الأسباب؛ =

فإن قيل[١]: فما تقولون في احتجاج آدم على موسى ـ عليهما السلام ـ بالقدر، إذ قال له: أتلومني على أمر قد كتبه الله علي قبل أن أخلق بأربعين عاما؟ وشهد النبي ﷺ أن آدم حج موسى[٢]، أي: غلبه بالحجة.

قيل: نتلقاه بالقبول والسمع والطاعة، لصحته عن رسول الله ﷺ، ولا نتلقاه بالرد والتكذيب لراويه، كما فعلت القدرية[٣]، ولا بالتأويلات الباردة[٤]، بل الصحيح أن آدم لم يحتج بالقضاء والقدر على الذنب، وهو كان أعلم بربه وذنبه، بل آحاد بنيه من المؤمنين لا يحتج بالقدر، فإنه باطل، وموسى عليه السلام كان أعلم بأبيه وبذنبه من أن يلوم آدم عليه السلام على ذنب قد تاب منه وتاب الله عليه واجتباه وهداه، وإنما وقع اللوم على المصيبة التي أخرجت أولاده من الجنة، فاحتج آدم عليه السلام بالقدر على المصيبة، لا على الخطيئة، فإن القدر يحتج به عند المصائب، لا عند المعائب. وهذا المعنى أحسن ما قيل في الحديث[٥].

= لأن ذلك هو الواقع فمن قال: إنه يعلم شيئاً بدون الأسباب، فقد قال على الله الباطل، وهو بمنزلة من قال: إن الله يعلم أن هذا الولد ولد بلا أبوين، وأن هذا النبات نبت بلا ماء...

والوجه الثاني: أن العلم بأن الشيء سيكون، والخبر عنه بذلك، وكتابة ذلك، لا يوجب استغناء ذلك عمّا به يكون من الأسباب التي لا يتم إلا بها، كالفاعل وقدرته ومشيئته، فإن اعتقاد هذا غاية في الجهل؛ إذ هذا العلم ليس موجبا بنفسه لوجود المعلوم باتفاق العلماء..." الفتاوى (٨/٢٧٧ ـ ٢٨٠).

(١) عبارة الشارح من قوله: "فإن قيل: فما تقولون في احتجاج آدم... " إلى قوله في ص١٦٨: "ويصبر على المصائب " جاء معناها مبسوطا في: الفتاوى (٨/٣٠٤، ٣٠٥، ٣١٩، ٣٢٤). ينظر: الفتاوى (٨/١٧٨)، درء التعارض (٨/٤١٨)، والتدمرية ص٢٣١، وشفاء العليل (١/٢٢٥ ـ ٢٢٦ الباب: ٣).

(٢) حديث احتجاج آدم وموسى عليهما السلام؛ أخرجه البخاري (٣٤٠٩، ٤٧٣٦، ٤٧٣٨، ٦٦١٤)، ومسلم (٢٦٥٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) كذّب أبو علي الجبائي هذا الحديثَ. ينظر: الفتاوى (٨/٣٠٤).

(٤) كقول بعضهم: إنما حجه لأنه كان أباه، والابن لا يلوم أباه. وقول بعضهم: لأن الذنب كان في شريعة، والملام في أخرى. ينظر: الفتاوى (٨/٣٠٥).

(٥) أورد ابن تيمية مسألة احتجاج آدم وموسى عليهما السلام، وبسط الكلام عنها في عدّة مواطن. =

فما قدر من المصائب يجب الاستسلام له، فإنه من تمام الرضى بالله

= ومن تحريراته في هذه المسألة، قوله: "فهذا الحديث ظنّ فيه طوائف أن آدم احتجّ بالقدر على الذنب، وأنه حجّ موسى بذلك.. وطائفة يقولون: الاحتجاج بهذا سائغ في الآخرة لا في الدنيا.. وطائفة: كذّبت هذا الحديث كالجبائي وغيره. وطائفة تأولته تأويلات فاسدة.. مثل قول بعضهم: إنما حجه؛ لأنه كان قد تاب، وقول آخر: لأنه كان أباه، والابن لا يلوم أباه..

وهكذا كله تعريج عن مقصود الحديث، فإن الحديث إنما تضمّن التسليم للقدر عند المصائب، فإن موسى لم يلم آدم لحق الله الذي في الذنب، وإنما لامه لأجل ما لحق الذرية من المصيبة.. فإن آدم كان قد تاب من الذنب، وموسى أعلم بالله من أن يلوم تائبا.. وأيضا فآدم وموسى أعلم بالله من أن يحتج أحدهما على الذنب بالقدر ويقبله الآخر، فإن هذا لو كان مقبولا لكان لإبليس الحجة بذلك أيضا..

فتبيّن أن آدم احتجّ على موسى بالقدر من جهة المصيبة التي لحقته ولحقت الذرية، والمصيبة تورث نوعا من الجزع يقتضي لوم من كان سببها، فتبيّن له أن هذه المصيبة وسببها كان مقدورا مكتوبا " المنهاج (٧٩/٣ ـ ٨٣) = باختصار.

وقال أيضاً: "وآدم عليه السلام إنما حجّ موسى، لأن موسى لامه لما أصابه من المصيبة لم يلمه لحق الله تعالى في الذنب، فإن آدم تاب والتائب من الذنب كمن لا ذنب له..." الفتاوى (١٠٨/٢).

وقال أيضاً: "لم يكن آدم عليه السلام محتجا على فعل ما نهي عنه بالقدر، ولا كان موسى ممن يحتج عليه بذلك فيقبله، بل آحاد المؤمنين لا يفعلون مثل هذا، فكيف آدم وموسى؟ وآدم قد تاب مما فعل واجتباه ربه وهدى، وموسى أعلم بالله من أن يلوم من هو دون نبي على فعل تاب منه، فكيف بنبي من الأنبياء؟ وآدم يعلم أنه لو كان القدر حجة لم يحتج إلى التوبة، ولم يجر ما جرى من خروجه من الجنة وغير ذلك، ولو كان القدر حجة لكان لإبليس وغيره، وكذلك موسى يعلم أنه لو كان القدر حجة لم يعاقب فرعون بالغرق ولا بنو إسرائيل بالصعقة وغيرها، كيف وقد قال موسى ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي﴾ [القَصَص: ١٦] وقال: ﴿أَنتَ وَلِيُّنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ﴾ [الأعرَاف: ١٥٥] وهذا باب واسع. وإنما كان لوم موسى لآدم من أجل المصيبة التي لحقتهم بآدم من أكل الشجرة؛ ولهذا قال: «لماذا أخرجتنا ونفسك من الجنة»؟ واللوم لأجل المصيبة التي لحقت الإنسان نوع، واللوم لأجل الذنب الذي هو حق الله نوع آخر " الفتاوى (٣٢٥/٢).

ينظر: الرد على البكري صـ٤٢٥، الفتاوى (٣٠٤/٨، ٣٢١)، الفتاوى (١٦٠/١٠ العبودية)، الفتاوى (٢٥٨/١١ الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان)، الفتاوى (٩٧/١٧ جواب أهل العلم).

ربّاً، وأما الذنوب فليس للعبد أن يذنب، وإذا أذنب فعليه أن يستغفر ويتوب، فيتوب من المعائب، ويصبر على المصائب. قال تعالى: ﴿فَٱصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ﴾ [غافر: ٥٥] وقال تعالى: ﴿وَإِن تَصْبِرُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْـًٔا﴾ [آل عِمرَان: ١٢٠].

وأما قول إبليس: ﴿رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِى﴾ [الحِجر: ٣٩]، إنما ذم على احتجاجه بالقدر، لا على اعترافه بالقدر وإثباته له، ألم تسمع قول نوح ﷺ: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ۝٣٤﴾ [هُود: ٣٤] ولقد أحسن القائل[(١)]:

فما شئتَ كان وإن لم أشأ   وما شئتُ إن لم تشأ لم يكن

وعن وهب بن منبه[(٢)]، أنه قال: نظرت في القدر فتحيرت، ثم نظرت فيه فتحيرت، ووجدت أعلم الناس بالقدر أكفهم عنه، وأجهل الناس بالقدر أنطقهم به[(٣)].

❑ **قوله: (يهدي من يشاء، ويعصم ويعافي فضلا، ويضل من يشاء، ويخذل ويبتلي عدلا).**

ش: هذا رد على المعتزلة قولهم بوجوب فعل الأصلح للعبد على الله[(٤)]، ....

(١) القائل هو: الإمام محمد بن إدريس الشافعي رحمه الله. ينظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (٤/٧٠٢)، الأسماء والصفات للبيهقي (١/٤٥٠).

(٢) هو وهب بن منبّه بن كامل اليماني الصنعاني، اشتهر بنقله أحاديث الأنبياء المتقدّمين، قال وهب: لقد قرأت ثلاثين كتابا نزلت على ثلاثين نبيّا. وله كلام بليغ في الزهد والرغبة عن الدنيا. ينظر: الفتاوى (١٢/٥٧)، السير للذهبي (٤/٥٤٤).

(٣) القدر له شقّان: **الأول**: مما ينبغي البحث عنه والتفقه فيه، وهو العلم الموجود. **والثاني**: مما ينبغي الكفّ عنه، وهو العلم المفقود، كما ذكر الطحاوي.

(٤) اختزل الشارح ـ رحمه الله ـ الكلام في مسألة فعل الأصلح على الله تعالى، وقد بيّن ابن تيمية ـ رحمه الله ـ معتقد أهل السنة في هذه المسألة، فكان مما قاله: "وذهب جمهور العلماء إلى أنه إنما أمر العباد بما فيه صلاحهم، ونهاهم عمّا فيه فسادهم، =

وهي مسألة الهدى والضلال[١].

قالت المعتزلة: الهدى من الله: بيان طريق الصواب، والإضلال: تسمية العبد ضالا، أو حكمه تعالى على العبد بالضلال عند خلق العبد الضلال في نفسه[٢]. وهذا مبني على أصلهم الفاسد: أن أفعال العباد مخلوقة لهم. والدليل على ما قلناه قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [القَصَص: ٥٦] ولو كان الهدى بيان الطريق، لما صح هذا النفي عن نبيه، لأنه ﷺ بين الطريق لمن أحب وأبغض[٣]. وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ [السَّجدَة: ١٣]. ﴿يُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [المدَّثِّر: ٣١] ولو كان الهدى من الله البيان ـ وهو عام في كل نفس ـ لما صح التقييد بالمشيئة، وكذا قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا نِعْمَةُ رَبِّي لَكُنتُ مِنَ الْمُحْضَرِينَ ﴿٥٧﴾﴾ [الصَّافات: ٥٧]. وقوله ﴿مَن يَشَإِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: ٣٩][٤].

= وأن فعل المأمور به مصلحة عامة لمن فعله، وأن إرساله الرسل مصلحة عامة، وإن كان فيه ضرر على بعض الناس لمعصيته..

فهم يقولون: فعل المأمور به وترك المنهي عنه مصلحة لكل فاعل وتارك، وأما نفس الأمر وإرسال الرسل فمصلحة عامة للعباد، وإن تضمّن شرّا لبعضهم، وهكذا سائر ما يقدره الله تغلب فيه المصلحة والرحمة والمنفعة، وإن كان في ضمن ذلك ضرر لبعض الناس، فللّه في ذلك حكمة أخرى ". المنهاج (١/٤٦٢ ـ ٤٦٣) = باختصار.

(١) ووجه ذلك أنهم قالوا: إن الله لم يضلّ أحدا، بناء على قولهم: إن الله لا يفعل لعباده إلا الأصلح. وأول من قال برعاية الأصلح هو النظّام.

وقابلهم الجهم فقال: خلقه وأمره متعلق بمحض المشيئة لا يتوقف على مصلحة. ينظر: المنهاج (١/٤٦٢).

(٢) المراد أن للهدى تفسيران عندهم: **الأول**: بيان طريق الصواب. **والثاني**: أن يسميه مهتديا. والضلال له تفسيران عندهم: **الأول**: أن يسميه ضالّا. **والثاني**: أن يحكم على العبد بالضلال عند خلق العبد الضلال في نفسه.

(٣) كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢].

(٤) بيّن ابن القيم فساد هذا التفسير للهدى والضلال عند هؤلاء، فقال: "وليس في لغة أمة من الأمم ـ فضلا عن أفصح اللغات وأكملها ـ، هداه بمعنى: سمّاه مهتديا، وأضله: سمّاه ضالّا، وهل يصح أن يقال: علمه إذا سمّاه عالما، وفهمه إذا سمّاه فهما؟ =

❑ **قوله: (وكلهم يتقلبون في مشيئته، بين فضله وعدله).**

ش: فإنهم كما قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ﴾ [التغابن: ٢]. فمن هداه إلى الإيمان فبفضله، وله الحمد، ومن أضله فبعدله، وله الحمد. وسيأتي لهذا المعنى زيادة إيضاح، إن شاء الله تعالى، فإن الشيخ رحمه الله لم يجمع الكلام في القدر في مكان واحد، بل فرقه، فأتيت به على ترتيبه.

❑ **قوله: (وهو متعال عن الأضداد والأنداد).**

ش: الضد: المخالف، والند: المثل. فهو سبحانه لا معارض له، بل ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، ولا مثل له، كما قال تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص: ٤]. ويشير الشيخ رحمه الله ـ بنفي الضد والند ـ إلى الرد على المعتزلة، في زعمهم أن العبد يخلق فعله[(١)].

❑ **قوله: (لا راد لقضائه، ولا معقب لحكمه، ولا غالب لأمره):**

ش: أي: لا يرد قضاء الله راد، ولا يعقب، أي: لا يؤخر حكمه مؤخر، ولا يغلب أمره غالب، بل هو الله الواحد القهار[(٢)].

= وكيف يصح هذا في مثل قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَىٰهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [البقرة: ٢٧٢] فهل فهم أحد غير القدريّة المحرّفة للقرآن من هذا: ليس عليك تسميتم مهتدين ولكن الله يسمي من يشاء مهتديا؟ وهل فهم أحد قط من قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ [القصص: ٥٦] لا تسميه مهتديا ولكن الله يسميه بهذا الاسم؟ وهل فهم أحد من قول الداعي " اهدنا الصراط المستقيم " وقوله " اللهم اهدني من عندك " ونحوه، اللهم سمّني مهتديا؟ وهذا من جناية القدرية على القرآن ومعناه، نظير جناية إخوانهم من الجهمية على نصوص الصفات وتحريفها عن مواضعها، وفتحوا للزنادقة والملاحدة جنايتهم على نصوص المعاد وتأويلها... " شفاء العليل (٢/٥٨٥ الباب: ١٤).

(١) غالب اتخاذ الأنداد إنما يكون في الإلهية، وإلا فالربوبية يقرّ بها أكثر الناس. والمعتزلة أثبتوا ندّا مع الله في الخلق لما زعموا أن العبد يخلق فعله، فهو شرك في الربوبية.

(٢) المراد بالقضاء والحكم هاهنا: الكوني القدري.

❑ **قوله: (آمنا بذلك كله، وأيقنا أن كلًّا من عنده)**[(١)]:

ش: أما الإيمان فسيأتي الكلام عليه إن شاء الله تعالى. والإيقان: الاستقرار، من يقن الماء في الحوض إذا استقر. والتنوين في (كلًّا) بدل الإضافة، أي: كل كائن محدث من عند الله، أي: بقضائه وقدره وإرادته ومشيئته وتكوينه. وسيأتي الكلام على ذلك في موضعه، إن شاء الله تعالى.

❑ **قوله: (وإن محمدا عبده المصطفى، ونبيه المجتبى، ورسوله المرتضى)**:

ش: الاصطفاء والاجتباء والارتضاء: متقارب المعنى[(٢)].

واعلم أن كمال المخلوق في تحقيق عبوديته لله تعالى، وكلما ازداد العبد تحقيقا للعبودية ازداد كماله وعلت درجته، ومن توهم أن المخلوق يخرج عن العبودية بوجه من الوجوه، وأن الخروج عنها أكمل، فهو من أجهل الخلق وأضلهم، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَٰنَهُۥ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾﴾ [الأنبياء: ٢٦] إلى غير ذلك من الآيات. وذكر الله نبيه ﷺ

---

(١) علم اليقين: هو واردات ترد على النفوس تعجز النفوس عن ردّها. ينظر: الفتاوى (٤٣/٤).

وقد بيّن ابن تيمية أن اليقين يحصل بأمور، فقال ـ رحمه الله ـ: "وأما كيف يحصل اليقين فبثلاثة أشياء: **أحدها**: تدبّر القرآن. **والثاني**: تدبّر الآيات التي يحدثها الله في الأنفس والآفاق التي تبين أنه حق. **والثالث**: العمل بموجب العلم " الفتاوى (٣/٣٣٠ ـ ٣٣١).

(٢) قال ابن تيمية: "معنى النبي لغة: من الإنباء.. وقيل: من النبوة، وهو العلو.. والتحقيق: أن هذا المعنى داخل في الأول، فمن أنبأه الله، وجعله منبئا عنه، فلا يكون إلا رفيع القدر عليا.

وأما لفظ العلو والرفعة: فلا يدل على خصوص النبوة؛ إذ كان هذا يوصف به من ليس بنبي، بل يوصف بأنه الأعلى؛ كما قال: ﴿وَلَا تَهِنُوا۟ وَلَا تَحْزَنُوا۟ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ﴾ [آل عِمرَان: ١٣٩] " النبوات (٢/٨٨١ ـ ٨٨٢).

والذي حرره ابن تيمية أنه من الإخبار لا من النبوة. وقرر ـ أيضاً ـ أن الإنباء أخص من مطلق الإخبار، فهو يستعمل في الإخبار عن الأمور الخاصة الغيبية. فقال: "ولفظ الإنباء: يتضمن معنى الإعلام والإخبار، لكنه في عامة موارد استعماله أخص من مطلق الإخبار؛ فهو يستعمل في الإخبار بالأمور الغائبة المختصة، دون المشاهدة المشتركة " النبوات (٨٧٨/٢).

باسم العبد في أشرف المقامات، فقال في ذكر الإسراء: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ﴾ [الإسرَاء: ١] وقال تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ لَمَّا قَامَ عَبْدُ ٱللَّهِ يَدْعُوهُ﴾ [الجنّ: ١٩] وقال تعالى: ﴿فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ ﴿١٠﴾﴾ [النّجم: ١٠] وقال تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾ [البَقَرَة: ٢٣][١]، وبذلك استحق التقديم على الناس في الدنيا والآخرة، ولذلك يقول المسيح ﷺ يوم القيامة، إذا طلبوا منه الشفاعة بعد الأنبياء ﷺ: "اذهبوا إلى محمد، عبد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر "[٢]، فحصلت له تلك المرتبة بتكميل عبوديته لله تعالى[٣].

وقوله: **(وإن محمدا)** بكسر الهمزة، عطفا على قوله: إن الله واحد لا شريك له. لأن الكل معمول القول، أعني: قوله: "نقول في توحيد الله".

والطريقة المشهورة عند أهل الكلام والنظر، تقرير نبوة الأنبياء بالمعجزات[٤]، لكن كثير منهم لا يعرف نبوة الأنبياء إلا بالمعجزات، وقد روي ذلك بطرق مضطربة، والتزم كثير منهم إنكار خرق العادات لغير الأنبياء، حتى أنكروا كرامات الأولياء والسحر، ونحو ذلك.

---

(١) هذه المقامات الأربع التي وُصِف فيها بالعبودية.

(٢) جزء من حديث الشفاعة، وقد أخرجه البخاري (٤٤٧٦، ٦٥٦٥، ٧٤١٠، ٧٥١٦)، ومسلم (١٩٣) من حديث أنس بن مالك ﷺ.

(٣) بيّن ابن تيمية ضرورة البشر للرسالة، فقال: "الدنيا مظلمة ملعونة إلا ما طلعت عليه شمس الرسالة، وكذلك العبد ما لم تشرق في قلبه شمس الرسالة ويناله من حياتها وروحها فهو في ظلمة، وهو من الأموات، قال الله تعالى: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾ [الأنعَام: ١٢٢] فهذا وصف المؤمن كان ميتا في ظلمة الجهل فأحياه الله بروح الرسالة ونور الإيمان، وجعل له نورا يمشي به في الناس. وأما الكافر فميت القلب في الظلمات. وسمّى الله تعالى رسالته روحا، والروح إذا عدم فقد فقدت الحياة..." الفتاوى (١٩/٩٣ ـ ٩٤). ينظر: الصارم المسلول (٢/٤٥٩)، وزاد المعاد (١/٦٩).

(٤) قال ابن تيمية ـ عن الاستدلال بالمعجزات على النبوات ـ: "من أشهر الطرق عند أهل الكلام " شرح الأصبهانية صـ ٥٣٧.
ومعجزات الأنبياء ـ كما يسميها النظّار ـ هي آيات الأنبياء وبيّناتهم وبراهينهم ـ كما في الكتاب والسنة ـ، فالآيات هي دلائل من الله على صدق الرسول. ينظر: النبوات (٢/٧٧٨، ٧٨٢).

ولا ريب أن المعجزات دليل صحيح[(١)]، لكن الدليل غير محصور في المعجزات، فإن النبوة إنما يدعيها أصدق الصادقين أو أكذب الكاذبين، ولا يلتبس هذا بهذا إلا على أجهل الجاهلين، بل قرائن أحوالهما تعرب عنهما، وتعرف بهما، والتمييز بين الصادق والكاذب له طرق كثيرة فيما دون دعوى النبوة، فكيف بدعوى النبوة؟[(٢)] وما أحسن ما قال حسان رضي الله عنه[(٣)]:

لو لم يكن فيه آيات مبينة ... كانت بديهته تأتيك بالخبر[(٤)]

وما من أحد ادعى النبوة من الكذابين إلا وقد ظهر عليه من الجهل والكذب والفجور واستحواذ الشياطين عليه، ما ظهر لمن له أدنى تمييز، فإن الرسول لا بد أن يخبر الناس بأمور ويأمرهم بأمور، ولا بد أن يفعل أمورا يبين بها صدقه، والكاذب يظهر في نفس ما يأمر به ويخبر عنه وما

---

(١) عبارة الشارح من قوله: "ولا ريب أن المعجزات دليل صحيح..." إلى قوله في صـ١٨٣: "يقصد غاية الخير والمنفعة للخلق" في شرح الأصبهانية صـ ٥٣٧ ـ ٥٧١.

(٢) قرر ابن تيمية أن طرق النبوة لا حصر لها، وأن الناس محتاجون لها حاجة ماسّة، فقال: "فإن الناس كلما قويت حاجتهم إلى معرفة الشيء يسّر الله أسبابه، كما ييسر ما كانت حاجتهم إليه في أبدانهم أشد. فلما كانت حاجتهم إلى النفس والهواء أعظم منها إلى الماء، كان مبذولا لكل أحد في كل وقت. ولمّا كانت حاجتهم إلى الماء أكثر من حاجتهم إلى القوت، كان وجود الماء أكثر لذلك. فلمّا كانت حاجتهم إلى معرفة الخالق أعظم، كانت آياته ودلائل ربوبيته وقدرته وعلمه ومشيئته وحكمته أعظم من غيرها. ولما كانت حاجتهم إلى معرفة صدق الرسل بعد ذلك أعظم من حاجتهم إلى غير ذلك، أقام الله سبحانه من دلائل صدقهم، وشواهد نبوتهم، وحسن حال من اتبعهم وسعادته ونجاته وبيان ما يحصل له من العلم النافع والعمل الصالح، وقبح حال من خالفهم وشقاوته وجهله وظلمه، ما يظهر لمن تدبّر ذلك " ومن لم يجعل الله نورا فما له من نور " " الجواب الصحيح (٢٧٣/٣).

(٣) نسبه لحسان بن ثابت رضي الله عنه: ابن تيمية في شرح الأصفهانية صـ٥٤٠، وابن كثير في تفسيره (٢٥٥/٤). ونسبه القاضي عياض في الشفا (٣٤٥/١)، وابن تيمية في الجواب الصحيح (٣١٦/٤)، وابن حجر في الإصابة (٣١٦/٤) لعبدالله بن رواحة رضي الله عنه.

(٤) معناه، أي: ما يبدهك من وجهه ومنظره ونوره وبهائه. ينظر: مختصر الصواعق (١٠٥٨/٣). وقد جاء في جامع الترمذي (٢٤٨٥) لمّا أسلم عبدالله بن سلام ـ رضي الله عنه ـ قال لما نظر إلى النبي صلى الله عليه وسلم: "فعرفت أن وجهه ليس بوجه كذّاب ".

يفعله ما يبين به كذبه من وجوه كثيرة، والصادق ضده، بل كل شخصين ادعيا أمرا: أحدهما صادق والآخر كاذب، لا بد أن يظهر صدق هذا وكذب هذا ولو بعد مدة، إذ الصدق مستلزم للبر، والكذب مستلزم للفجور، كما في الصحيحين(١) عن النبي ﷺ أنه قال: «عليكم بالصدق، فإن الصدق يهدي إلى البر، وإن البر يهدي إلى الجنة، ولا يزال الرجل يصدق ويتحرى الصدق، حتى يكتب عند الله صديقا، وإياكم والكذب فإن الكذب يهدي إلى الفجور، وإن الفجور يهدي إلى النار، ولا يزال الرجل يكذب ويتحرى الكذب، حتى يكتب عند الله كذابا». ولهذا قال تعالى: ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ ﴿٢٢١﴾ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ﴿٢٢٢﴾ يُلْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كَاذِبُونَ ﴿٢٢٣﴾ وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ ﴿٢٢٤﴾ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿٢٢٥﴾ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴿٢٢٦﴾﴾ [الشّعراء: ٢٢١ ـ ٢٢٦].

فالكهان ونحوهم، وإن كانوا أحيانا يخبرون بشيء من الغيبيات، ويكون صدقا، فمعهم من الكذب والفجور ما يبين أن الذي يخبرون به ليس عن ملك، وليسوا بأنبياء(٢). ولهذا لما قال النبي ﷺ لابن صياد(٣):

(١) البخاري (٦٠٩٤)، ومسلم واللفظ له (٢٦٠٧) من حديث عبدالله بن مسعود رضي الله عنه.

(٢) بيّن ابن تيمية أن الكهان وأشباههم لا يحصل إلا على نقل الأكاذيب وتمني الطغيان، سمّاعون للكذب، أكّالون للسحت، عليهم ذلة المفترين. ينظر: درء التعارض (٦٣/٥).

(٣) قال النووي: "قال العلماء: وقصته مشكلة، وأمره مشتبه في أنه هل هو المسيح الدجال المشهور أم غيره؟ ولا شك في أنه دجال من الدجاجلة. قال العلماء: وظاهر الأحاديث أن النبي ﷺ لم يوح إليه بأنه المسيح الدجال ولا غيره، وإنما أوحى إليه بصفات الدجال، وكان في ابن صياد قرائن محتملة، فلذلك كان النبي ﷺ لا يقطع بأنه الدجال ولا غيره، ولهذا قال لعمر رضي الله عنه " إن يكن هو فلن تستطيع قتله " " شرح مسلم (٤٦/١٨).

وقال ابن تيمية: " وكان قد ظن بعض الصحابة أنه الدجال، وتوقف النبي ﷺ في أمره حتى تبين له فيما بعد أنه ليس هو الدجال، لكنه كان من جنس الكهان " الفتاوى (٢٨٣/١١ الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان).

وقال ابن كثير: "والمقصود أن ابن صياد ليس بالدجال الذي يخرج في آخر الزمان قطعا؛ لحديث فاطمة بنت قيس الفهرية، وهو فيصل في هذا المقام " النهاية في الفتن والملاحم (٧٠/١). =

"قد خبأت لك خبيئا، وقال: هو الدخ[١]. قال له النبي ﷺ: اخسأ، فلن تعدو قدرك". يعني: إنما أنت كاهن. وقد قال للنبي ﷺ: يأتيني صادق وكاذب[٢]. وقال: أرى عرشا على الماء[٣]، وذلك هو عرش الشيطان. وبين أن الشعراء يتبعهم الغاوون، والغاوي: الذي يتبع هواه وشهوته، وإن كان ذلك مضرا له في العاقبة.

فمن عرف الرسول وصدقه ووفاءه ومطابقة قوله لعمله، علم علما يقينا أنه ليس بشاعر ولا كاهن[٤].

والناس يميزون بين الصادق والكاذب بأنواع من الأدلة، حتى في المدعي للصناعات والمقالات، كمن يدعي الفلاحة والنساجة والكتابة، أو علم النحو والطب والفقه وغير ذلك.

والنبوة مشتملة على علوم وأعمال لا بد أن يتصف الرسول بها، وهي أشرف العلوم وأشرف الأعمال. فكيف يشتبه الصادق فيها بالكاذب؟!

= وقال ابن حجر: "وأقرب ما يجمع به بين ما تضمنه حديث تميم، وكون ابن صياد هو الدجال، أن الدجال بعينه هو الذي شاهده تميم موثقا، وأن ابن صياد شيطان تبدّى في صورة الدجال في تلك المدة... " الفتح (٣٢٨/١٣).

(١) جاء في رواية عند أحمد (٢١٣١٩): "أن رسول الله ﷺ قال له: "إني قد خبأت لك خبيئا " قال: خبّأت لي خطم شاة عفراء والدّخان. قال: فأراد أن يقول الدّخان، فلم يستطع، فقال: الدّخ، الدّخ ". والمراد بالدّخان هنا سورة الدّخان في قوله تعالى: ﴿فَٱرْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِى ٱلسَّمَآءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ ﴿١٠﴾﴾ [الدّخان: ١٠]. يبيّن ذلك ما جاء في حديث ابن عمر، ولفظه: "إني قد خبّأت لك خبيئا، وخبّأ له: ﴿يَوْمَ تَأْتِى ٱلسَّمَآءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ ﴿١٠﴾﴾. أخرجه أحمد (٦٣٦٠).

(٢) أخرجه البخاري (١٣٥٤، ٣٠٥٥، ٦١٧٣، ٦٦١٨)، ومسلم (٢٩٣٠) من حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنه. وهو عند مسلم أيضاً (٢٩٢٤) من حديث عبدالله بن مسعود رضي الله عنه.

(٣) جزء من حديث أخرجه مسلم (٢٩٢٥) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٤) قال ابن تيمية: "وأما الإقرار بالرسول: فبأدنى نظر فيما جاء به، أو في حاله، أو في آياته، أو نحو ذلك من شؤونه، يحصل العلم بالنبوة أقوى بكثير مما يحصل المطالب القياسية، والوجدية، في الأمور الإلهية. ثم إذا قوي النظر في أحواله، حصل من اليقين الضروري الذي لا يمكن دفعه ما يكون أصلا راسخا " الفتاوى (٧٢/٢).

ولا ريب أن المحققين على أن خبر الواحد والاثنين والثلاثة: قد يقترن به من القرائن ما يحصل معه العلم الضروري[1]، كما يعرف الرجل رضى الرجل وحبه وبغضه وفرحه وحزنه وغير ذلك مما في نفسه، بأمور تظهر على وجهه، قد لا يمكن التعبير عنها، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ نَشَآءُ لَأَرَيْنَٰكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَٰهُمْ﴾ [محمد: ٣٠] ثم قال: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِى لَحْنِ ٱلْقَوْلِ﴾ [محمد: ٣٠]. وقد قيل: ما أسر أحد سريرة إلا أظهرها الله على صفحات وجهه وفلتات لسانه[2].

فإذا كان صدق المخبر وكذبه يعلم بما يقترن به من القرائن[3]، فكيف بدعوى المدعي أنه رسول الله؟ كيف يخفى صدق هذا من كذبه؟ وكيف لا يتميز الصادق في ذلك من الكاذب بوجوه من الأدلة؟[4]

ولهذا لما كانت خديجة رضي الله عنها تعلم من النبي ﷺ أنه الصادق البار، قال لها لما جاءه الوحي: «إني قد خشيت على نفسي، فقالت: كلا، والله لا يخزيك الله أبداً، إنك لتصل الرحم، وتصدق الحديث، وتحمل الكل، وتقري الضيف، وتكسب المعدوم، وتعين على نوائب الحق»[5]. فهو لم يخف من تعمد الكذب، فهو يعلم من نفسه ﷺ أنه لم يكذب، وإنما خاف

---

(١) الضرورة لها معان، منها: ما يضطر إليه الإنسان من المعلومات الظاهرة المشتركة بين الناس. وقيل: ما يحصل في النفس بدون كسبه. وقيل: ما لا يقبل الشك. وقيل: ما يلزم الإنسان لزوما لا يمكن الانفكاك عنه. ينظر: درء التعارض (٧/٤٢٢)، الفتاوى (٢/٧٦).

(٢) القائل هو: عثمان بن عفان رضي الله عنه. ينظر: تفسير ابن كثير (٧/٣٢١، ٣٦١).

(٣) ضرب ابن تيمية مثالا لبيان هذه القرينة، فقال: "فلو قدّر أن رجلا جاء في زمان إمكان بعث الرسل، وأمر بالشرك، وعبادة الأوثان، وإباحة الفواحش، والظلم، والكذب، ولم يأمر بعبادة الله، ولا بالإيمان باليوم الآخر، هل كان مثل هذا يحتاج أن يُطالب بمعجزة، أو يشك في كذبه أنه نبي؟ ولو قدّر أنه أتى بما يظن أنه معجزة، لعُلم أنه من جنس المخاريق، أو الفتن والمحنة... " شرح الأصبهانية ص ٥٤٤.

(٤) الكاذب إنما يأتي من وجهين: ١ ـ إما أن يتعمّد الكذب. ٢ ـ وإما أن يُلبّس عليه كمن يأتيه الشيطان، وهو المقام الثاني هاهنا. ينظر: شرح الأصبهانية ص ٥٤٦.

(٥) جزء من حديث طويل أخرجه البخاري (٣، ٤٩٥٣)، ومسلم (١٦٠) من حديث عائشة رضي الله عنها.

أن يكون قد عرض له عارض سوء، وهو المقام الثاني، فذكرت خديجة ما ينفي هذا، وهو ما كان مجبولا عليه من مكارم الأخلاق، ومحاسن الشيم، وقد علم من سنة الله أن من جبله على الأخلاق المحمودة، ونزهه عن الأخلاق المذمومة، فإنه لا يخزيه(١).

وكذلك قال النجاشي ـ لما استخبرهم عما يخبر به واستقرأهم القرآن فقرؤوه عليه ـ: "إن هذا والذي جاء به موسى ليخرج من مشكاة واحدة "(٢).

وكذلك ورقة بن نوفل(٣)، لما أخبره النبي ﷺ بما رآه، وكان ورقة قد تنصر، وكان يكتب الإنجيل بالعربية، فقالت له خديجة: أي عم، اسمع من ابن أخيك ما يقول، فأخبره النبي ﷺ بما رأى فقال: "هذا هو الناموس الذي كان يأتي موسى "(٤).

---

(١) قال ابن تيمية: "وكانت أم المؤمنين خديجة رضي الله عنها أعقل وأعلم من الجهمية، حيث رأت أن من جعله الله على هذه الأخلاق الشريفة، المتضمنة لعدله وإحسانه، لا يخزيه الله، فإن حكمة الرب تأبى ذلك. وهؤلاء عندهم هذا لا يُعلم، بل قد يُخزى من يكون كذلك، وقد يُنبأ شرّ الناس كأبي جهل وغيره. ولهذا أنكر المازري وغيره على خديجة، كما أنكروا على هرقل استدلاله بما استدل به في حديث أبي سفيان المشهور، لما سأل عن صفات النبي ﷺ " المنهاج (٤٣٨/٥).

(٢) جزء من حديث طويل أخرجه أحمد (١٧٤٠، ٢٢٤٩٨) من حديث أم سلمة رضي الله عنها.

(٣) هو ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزّى القرشي الأسدي، ابن عمّ خديجة بنت خويلد رضي الله عنها، كان ممن كره عبادة الأصنام في الجاهلية، وكان قد تنصّر، وقد اختلف في إسلامه، وجاء في حديث ما يدل على أنه أسلم، لكنه لا يثبت. ولذلك قال ابن حجر: في إثبات الصحبة له نظر. ينظر: أسد الغابة (٤٦٣/٥)، الإصابة (٦٠٧/٦).

(٤) جزء من حديث عائشة رضي الله عنها المتقدّم.

ـ والذي سلكه النجاشي وورقة بن نوفل في إثبات النبوة: هو المسلك النوعي. وأن الرسول يعلم صدقه إن جاء بعين النوع الذي جاء به الرسول قبله وجنسه.

بينما المسلك الذي سلكه هرقل ـ كما سيأتي ـ هو المسلك الشخصي، وهو الاستدلال على صحة النبوة من خلال ذات الرسول.

قال ابن تيمية: "وما استدل به ملك النصارى هرقل من العلم بصفاته هو استدلال على عينه".

ثم قال: " وهرقل ملك الروم لم يكن محتاجا إلى الإيمان بجنس النبوات فإنه كان من أهل الكتاب، وأهل الكتاب يقرون بجنس النبوة... " الجواب الصحيح (٣١٩/٤، ٣٢١).

وكذلك هرقل ملك الروم، فإن النبي - ﷺ - لما كتب إليه كتابا يدعوه فيه إلى الإسلام، طلب من كان هناك من العرب، وكان أبو سفيان قد قدم في طائفة من قريش في تجارة إلى الشام، وسألهم عن أحوال النبي ﷺ، فسأل أبا سفيان، وأمر الباقين إن كذب أن يكذبوه، فصاروا بسكوتهم موافقين له في الإخبار:

سألهم: هل كان في آبائه من ملك؟ فقالوا: لا.

قال: هل قال هذا القول أحد قبله؟ فقالوا: لا.

وسألهم: أهو ذو نسب فيكم؟ فقالوا: نعم.

وسألهم: هل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال؟ فقالوا: لا، ما جربنا عليه كذبا.

وسألهم: هل اتبعه ضعفاء الناس أم أشرافهم؟ فذكروا أن الضعفاء اتبعوه.

وسألهم: هل يزيدون أم ينقصون؟ فذكروا أنهم يزيدون.

وسألهم: هل يرجع أحد منهم عن دينه سخطة له بعد أن يدخل فيه؟ فقالوا: لا.

وسألهم: هل قاتلتموه؟ قالوا: نعم.

وسألهم عن الحرب بينهم وبينه؟ فقالوا: يدال علينا مرة، وندال عليه أخرى.

وسألهم: هل يغدر؟ فذكروا أنه لا يغدر.

وسألهم: بماذا يأمركم؟ فقالوا: يأمرنا أن نعبد الله وحده لا نشرك به شيئا، وينهانا عما كان يعبد آباؤنا[١]، ويأمرنا بالصلاة والصدق والعفاف والصلة. وهذه أكثر من عشر مسائل.

---

(١) قال ابن حجر: "لأن الآباء قدوة عند الفريقين، أي: عبدة الأوثان والنصارى" الفتح (٣٦/١).

ثم بين لهم ما في هذه المسائل من الأدلة، فقال:

سألتكم هل كان في آبائه من ملك؟ فقلتم: لا، قلت: لو كان في آبائه من ملك، لقلت: رجل يطلب ملك أبيه.

وسألتكم هل قال هذا القول فيكم أحد قبله؟ فقلتم: لا، فقلت: لو قال هذا القول أحد قبله، لقلت: رجل ائتم بقول قيل قبله.

وسألتكم هل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال؟ فقلتم: لا، فقلت: قد علمت أنه لم يكن ليدع الكذب على الناس، ثم يذهب فيكذب على الله.

وسألتكم أضعفاء الناس يتبعونه أم أشرافهم؟ فقلتم: ضعفاؤهم، وهم أتباع الرسل، يعني في أول أمرهم.

ثم قال: وسألتكم هل يزيدون أم ينقصون؟ فقلتم: بل يزيدون، وكذلك الإيمان حتى يتم.

وسألتكم هل يرتد أحد منهم عن دينه سخطة له بعد أن يدخل فيه؟ فقلتم: لا، وكذلك الإيمان، إذا خالطت بشاشته القلوب لا يسخطه أحد.

وهذا من أعظم علامات الصدق والحق، فإن الكذب والباطل لا بد أن ينكشف في آخر الأمر، فيرجع عنه أصحابه، ويمتنع عنه من لم يدخل فيه، والكذب لا يروج إلا قليلا ثم ينكشف.

وسألتكم كيف الحرب بينكم وبينه؟ فقلتم: إنها دول، وكذلك الرسل تبتلى وتكون العاقبة لها.

قال: وسألتكم هل يغدر؟ فقلتم: لا، وكذلك الرسل لا تغدر(١).

---

(١) أخرجه البخاري في مواضع كثيرة من صحيحه (٧، ٥١، ٢٦٨١، ٢٨٠٤، ٢٩٤١، ٢٩٧٨، ٣١٧٤، ٤٥٥٣، ٥٩٨٠) ولا بدّ من الرجوع إليه في مظانه من كتب الحديث؛ فإن الشارح تصرّف في ألفاظه من حيث الاختصار والبيان.

ـ قال ابن تيمية: "سألهم عن أسباب الكذب وعلاماته، فرآها منتفية، وسألهم عن علامات الصدق، فوجدها ثابتة " شرح الأصبهانية صـ ٥٥١.

وهو لما كان عنده من علمه بعادة الرسل وسنة الله فيهم أنه تارة ينصرهم وتارة يبتليهم، وأنهم لا يغدرون، علم أن هذه علامات الرسل[(١)]، وأن سنة الله في الأنبياء والمؤمنين أن يبتليهم بالسراء والضراء، لينالوا درجة الشكر والصبر، كما في الصحيح[(٢)] عن النبي ﷺ أنه قال: «والذي نفسي بيده، لا يقضي الله للمؤمن قضاء إلا كان خيرا له، وليس ذلك لأحد إلا للمؤمن، إن أصابته سراء شكر، فكان خيرا له، وإن أصابته ضراء صبر، فكان خيرا له».

والله تعالى قد بين في القرآن ما في إدالة العدو عليهم يوم أحد من الحكمة[(٣)] فقال: ﴿وَلَا تَهِنُوا۟ وَلَا تَحْزَنُوا۟ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿١٣٩﴾﴾ [آل عِمرَان: ١٣٩]، الآيات. وقال تعالى: ﴿الٓمٓ ﴿١﴾ أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓا۟ أَن يَقُولُوٓا۟ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ﴿٢﴾﴾ [العنكبوت: ١، ٢]، الآيات. إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث الدالة على سنته في خلقه، وحكمته التي بهرت العقول.

قال: وسألتكم عما يأمر به؟ فذكرتم أنه يأمركم أن تعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا، ويأمركم بالصلاة والزكاة والصدق والعفاف والصلة، وينهاكم عما كان يعبد آباؤكم، وهذه صفة نبي.

---

(١) قال ابن رجب: "وكلام هرقل ـ وإن كان لا يحتج به في مثل هذه المسائل العظيمة من أصول الديانات التي وقع الاضطراب فيها ـ فإن ابن عباس روى هذا الكلام مقررا له مستحسنا، وتلقاه عنه التابعون، وعن التابعين أتباعهم كالزهري. فالاستدلال إنما بتداول الصحابة ومن بعدهم لهذا الكلام وروايته واستحسانه " فتح الباري لابن رجب (٢٠٣/١).

(٢) أخرجه مسلم (٢٩٩٩) من حديث صهيب بن سنان الرومي ﷺ بنحو من لفظ الشارح هنا.

(٣) ذكر ابن تيمية حِكما كثيرة بشأن إدالة العدو على المؤمنين، فكان مما قاله: تمييز المؤمن من غيره، ومن ذلك أن يمحص الله الذين آمنوا فيخلصهم من الذنوب، فإنهم إذا انتصروا دائما حصل للنفوس من الطغيان وضعف الإيمان ما يوجب لها العقوبة والهوان، قال ابن تيمية: "وقد شهدنا أن العسكر إذا انكسر خشع لله وذل وتاب إلى الله من الذنوب، وطلب النصر من الله وبرىء من حوله وقوته متوكلا على الله. . . " شرح الأصبهانية صـ ٥٥٨.

وقد كنت أعلم أن نبيا يبعث، ولم أكن أظنه منكم، ولوددت أني أخلص إليه، ولولا ما أنا فيه من الملك لذهبت إليه، وإن يكن ما تقول حقا فسيملك موضع قدميّ هاتين[١].

وكان المخاطب بذلك أبو سفيان بن حرب، وهو حينئذ كافر من أشد الناس بغضا وعداوة للنبي ﷺ، قال أبو سفيان بن حرب: فقلت لأصحابي ونحن خروج: لقد أَمِرَ أَمْر ابن أبي كبشة[٢]، إنه ليعظمه ملك بني الأصفر، وما زلت موقنا بأن أمر النبي ﷺ سيظهر، حتى أدخل الله علي الإسلام وأنا كاره.

ومما ينبغي أن يعرف: أن ما يحصل في القلب بمجموع أمور، قد لا يستقل بعضها به، بل ما يحصل للإنسان من شبع وري وسكر[٣] وفرح وغم بأمور مجتمعة، لا يحصل ببعضها، لكن ببعضها قد يُحصِّل بعض الأمر.

وكذلك العلم بخبر من الأخبار، فإن خبر الواحد يُحَصِّل للقلب نوع ظن، ثم الآخر يقويه، إلى أن ينتهي إلى العلم، حتى يتزايد ويقوى، وكذلك الأدلة على الصدق والكذب ونحو ذلك.

وأيضا: فإن الله سبحانه أبقى في العالم الآثار الدالة على ما فعله بأنبيائه والمؤمنين من الكرامة، وما فعله بمكذبيهم من العقوبة، كتواتر الطوفان، وإغراق فرعون وجنوده، ولما ذكر سبحانه قصص الأنبياء نبيا

---

(١) قال ابن القيم: " جميع الأمم المكذبة لأنبيائهم إنما حملهم على كفرهم وهلاكهم حبّ الدنيا " عدة الصابرين ص ٤٢٥.

(٢) أبو كبشة هو من أجداد النبي ﷺ. قال ابن الجوزي: "قال ابن قتيبة: كان قوم في الجاهلية عبدوا الشعرى العبور، وفتنوا بها، وكان أبو كبشة الذي كان المشركون ينسبون إليه رسول الله ﷺ أول من عبدها.. وخالف قريشا، فلما بعث رسول الله ﷺ ودعا إلى عبادة الله وترك الأوثان قالوا: هذا ابن أبي كبشة، أي: شبهه ومثله في الخلاف. كما قالت بنو إسرائيل لمريم " يا أخت هارون " أي: يا شبه هارون في الصلاح " تلبيس إبليس (٣٩٩/٢).

(٣) المثبت في طبعة الرسالة: (وشكر)، والتصويب من شرح الأصبهانية ص ٥٦١.

بعد نبي، في سورة الشعراء، كقصة موسى وإبراهيم ونوح ومن بعده، يقول في آخر كل قصة: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً ۖ وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٦٧﴾ وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ﴿٦٨﴾﴾ [الشُّعَرَاء: ٦٧، ٦٨].

وبالجملة: فالعلم بأنه كان في الأرض من يقول إنه رسول الله، وأن أقواما اتبعوهم، وأن أقواما خالفوهم، وأن الله نصر الرسل والمؤمنين، وجعل العاقبة لهم، وعاقب أعداءهم، هو من أظهر العلوم المتواترة وأجلاها.

ونقل أخبار هذه الأمور أظهر وأوضح من نقل أخبار من مضى من الأمم من ملوك الفرس، وعلماء الطب، كبقراط[١]، وجالينوس[٢]، وبطليموس[٣]، وسقراط[٤]، وأفلاطون[٥]، وأرسطو[٦]، وأتباعه.

---

(١) هو إمام صناعة الطب، له عدّة كتب في الطب، وقد علم عنه العرب نحوا من ثلاثين كتابا، وقيل ستين كتابا، منها: كتاب الأجنّة، وكتاب طبيعة الإنسان، وغيرها. وقد بلغ الأمر ببعض السّذّج في عصره إلى أن عبده لشدّة غلوّهم فيه. وقد نقلت كتبه إلى العربية في العصر العباسي. ينظر: الفهرست لابن النديم صـ٤٠٠.

(٢) هو طبيب مشهور، وعُرف كذلك بالحكمة والفلسفة، وقد اشتغل بتفسير كتب بقراط؛ ككتاب عهد بقراط، ومقالة كتاب الفصول، وكتاب الأمراض الحادّة، وغيرها. ينظر: الفهرست صـ٤٠١.

(٣) هو صاحب " المجسطي " وهو كتاب في علم الفلك، ويعتقد أنه أقدم كتاب معروف في الفلك. عاش في الإسكندرية، وقد ترجم كتابه للعربية حنين بن إسحاق. ينظر: طبقات الأطباء والحكماء لابن جلجل الأندلسي صـ٣٥.

(٤) من فلاسفة اليونان، وهو أحد واضعي أسس الثقافة الغربية، يرى أن الفضيلة هي المعرفة، وقد أُعدم عن طريق الحكم عليه بتجرّع السّمّ. ينظر: طبقات الأطباء والحكماء صـ٣٠.

(٥) من فلاسفة اليونان، اشتهرت مؤلفاته بأنها على طريقة المحاورات؛ وأشهر كتبه كتاب: الجمهورية، وقرّر فيه صورة المدينة الفاضلة التي يراها. ينظر: موسوعة المورد لمنير البعلبكي (٤٨/٨).

(٦) من فلاسفة الأوثان، صنف العديد من الكتب ككتاب السياسة، وما وراء الطبيعة، وغيرها. وكان مشركا يعبد الأوثان، وقد أثّرت آراؤه على من جاء بعده إلى عصرنا هذا. ينظر: موسوعة المورد (١٥٩/١).

ونحن اليوم إذا علمنا بالتواتر من أحوال الأنبياء وأوليائهم وأعدائهم، علمنا يقينا أنهم كانوا صادقين على الحق من وجوه متعددة:

منها: أنهم أخبروا الأمم بما سيكون من انتصارهم وخذلان أولئك، وبقاء العاقبة لهم.

ومنها: ما أحدثه الله لهم من نصرهم وإهلاك عدوهم، إذا عُرف الوجه الذي حصل عليه: كغرق فرعون، وغرق قوم نوح، وبقية أحوالهم، عُرف صدق الرسل.

ومنها: أن من عرف ما جاءت به الرسل من الشرائع وتفاصيل أحوالها، تبين له أنهم أعلم الخلق، وأنه لا يحصل مثل ذلك من كذاب جاهل، وأن فيما جاؤوا به من الرحمة والمصلحة والهدى والخير، ودلالة الخلق على ما ينفعهم ومنع ما يضرهم،ما يبين أنه لا يصدر إلا عن راحم بر يقصد غاية الخير والمنفعة للخلق.

ولذكر دلائل نبوة محمد ﷺ من المعجزات وبسطها موضع آخر، وقد أفردها الناس بمصنفات، كالبيهقي[(١)] وغيره.

بل إنكار رسالته ﷺ طعن في الرب تبارك وتعالى، ونسبته له إلى الظلم والسفه، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، بل جحد للرب بالكلية وإنكار[(٢)].

وبيان ذلك: أنه إذا كان محمد عندهم ليس بنبي صادق، بل ملك ظالم، فقد تهيأ له أن يفتري على الله، ويتقول عليه، ويستمر حتى يحلل

---

(١) هو أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، من كبار الحفّاظ، اشتغل بالتأليف، وكان صاحب زهد وورع، وقد نصر مذهب الشافعي في الفروع، حتى قال عنه الجويني: ما من فقيه شافعي إلا وللشافعي عليه منّة إلا أبا بكر البيهقي، فإن المنّة له على الشافعي لتصانيفه في نصرة مذهبه. وكان في الاعتقاد قد تولّى المتكلمين من أصحاب الأشعري وذبّ عنهم. ينظر: السير للذهبي (١٨/١٦٣ فما بعدها)، الفتاوى (٥/٨٧).

(٢) ينظر: شرح الأصفهانية صـ ٥٥٣، هداية الحيارى صـ ٢٠١.

ويحرم، ويفرض الفرائض، ويشرع الشرائع، وينسخ الملل، ويضرب الرقاب، ويقتل أتباع الرسل وهم أهل الحق، ويسبي نساءهم، ويغنم أموالهم وديارهم، ويتم له ذلك حتى يفتح الأرض، وينسب ذلك كله إلى أمر الله له به، ومحبته له، والرب تعالى يشاهده وهو يفعل بأهل الحق، وهو مستمر في الافتراء عليه ثلاثا وعشرين سنة، وهو مع ذلك كله يؤيده وينصره، ويعلي أمره، ويمكن له من أسباب النصر الخارجة عن عادة البشر، وأبلغ من ذلك أنه يجيب دعواته، ويهلك أعداءه، ويرفع له ذكره، هذا وهو عندهم في غاية الكذب والافتراء والظلم، فإنه لا أظلم ممن كذب على الله وأبطل شرائع أنبيائه وبدلها، وقتل أولياءه، واستمرت نصرته عليهم دائما، والله تعالى يقره على ذلك، ولا يأخذ منه باليمين، ولا يقطع منه الوتين.

فيلزمهم أن يقولوا: لا صانع للعالم ولا مدبر، ولو كان له مدبر قدير حكيم، لأخذ على يديه ولقابله أعظم مقابلة، وجعله نكالا للصالحين، إذ لا يليق بالملوك غير ذلك، فكيف بملك الملوك وأحكم الحاكمين؟

ولا ريب أن الله تعالى قد رفع له ذكره، وأظهر دعوته والشهادة له بالنبوة على رؤوس الأشهاد في سائر البلاد، ونحن لا ننكر أن كثيرا من الكذابين قام في الوجود، وظهرت له شوكة، ولكن لم يتم أمره، ولم تطل مدته، بل يسلط الله عليه رسله وأتباعهم، فقطعوا دابره واستأصلوه، هذه سنة الله التي قد خلت من قبل، حتى إن الكفار يعلمون ذلك، قال تعالى: ﴿أَمۡ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِۦ رَيۡبَ ٱلۡمَنُونِ ﴿٣٠﴾ قُلۡ تَرَبَّصُواْ فَإِنِّي مَعَكُم مِّنَ ٱلۡمُتَرَبِّصِينَ﴿٣١﴾﴾ [الطّور: ٣٠، ٣١] أفلا تراه يخبر أن كماله وحكمته[(١)] وقدرته تأبى أن يقر من تقول عليه بعض الأقاويل، بل لا بد أن يجعله عبرة لعباده كما جرت بذلك سنته في المتقوّلين عليه. وقال تعالى: ﴿أَمۡ يَقُولُونَ ٱفۡتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبٗاۖ فَإِن يَشَإِ ٱللَّهُ يَخۡتِمۡ عَلَىٰ قَلۡبِكَۗ﴾ [الشّورى: ٢٤] وهنا انتهى جواب الشرط،

---

(١) عبارة الشارح من قوله: " أفلا تراه يخبر أن كماله وحكمته..." إلى قوله في ص١٨٥: " لم يقدره حق قدره " مأخوذة من: مدارج السالكين (٤٦٨/٣).

ثم أخبر خبرا جازما غير معلق: أنه يمحو الباطل ويحقُّ الحق[١]. وقال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٩١] فأخبر سبحانه أن من نفى عنه الإرسال والكلام لم يقدره حق قدره[٢].

وقد ذكروا فروقا بين النبي والرسول، وأحسنها: أن من نبأه الله بخبر السماء، إن أمره أن يبلغ غيره، فهو نبي رسول، وإن لم يأمره أن يبلغ غيره، فهو نبي وليس برسول. فالرسول أخص من النبي، فكل رسول نبي، وليس كل نبي رسولا، ولكن الرسالة أعم من جهة نفسها، فالنبوة جزء من الرسالة، إذ الرسالة تتناول النبوة وغيرها، بخلاف الرسل، فإنهم لا يتناولون الأنبياء وغيرهم، بل الأمر بالعكس. فالرسالة أعم من جهة نفسها، وأخص من جهة أهلها[٣].

وإرسال الرسل من أعظم نعم الله على خلقه، وخصوصا محمدا ﷺ، كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿١٦٤﴾﴾ [آل عمران: ١٦٤] وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾ [الأنبياء: ١٠٧][٤].

---

(١) قوله تعالى: ﴿وَيَمْحُ ٱللَّهُ ٱلْبَٰطِلَ﴾ [الشورى: ٢٤] جملة استئنافية، والواو هنا للاستئناف وليست للعطف. ينظر: الجواب الصحيح (١/١٦٥)، النبوات (٢/٨٩٩).

(٢) تمام هذا الكلام: " ولا عظّمه كما يستحق، فكيف من ظن أنه ينصر الكاذب المفتري عليه ويؤيده " مدارج السالكين (٣/٤٦٨).

(٣) حرّر ابن تيمية أن كلًّا من النبي والرسول مأمور بالتبليغ. وأن الرسول يبعث لقوم مخالفين، وأن هذا ليس هذا من شرط النبي. وكذلك ليس من شرط الرسول أن يأتي بشرع جديد، فإن داود وسليمان ـ عليهما السلام ـ كانا رسولين، وعلى شريعة التوراة.
فيكون كل رسول نبي، وليس كل نبي رسولا، هذا عند الإطلاق، وإلا فالإرسال متحقق فيهما. ينظر: النبوات (٢/٧١٤، ٧١٧، ٧١٨).

(٤) قال ابن تيمية مبيّنا هذا المعنى: "ومن استقرأ أحوال العالم تبيّن له أن الله لم ينعم على أهل الأرض نعمة أعظم من إنعامه بإرساله ﷺ، وإن الذين ردوا رسالته هم من قال الله فيهم: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ بَدَّلُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّواْ قَوْمَهُمْ دَارَ ٱلْبَوَارِ ﴿٢٨﴾﴾ [إبراهيم: ٢٨]. =

❑ **قوله: (وأنه خاتم الأنبياء)(١):**

ش: قال تعالى: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]. وقال ﷺ: «مثلي ومثل الأنبياء كمثل قصر أحسن بنيانه، وترك منه موضع لبنة، فطاف به النظار يتعجبون من حسن بنائه، إلا موضع تلك اللبنة، لا يعيبون سواها، فكنت أنا سددت موضع تلك اللبنة، ختم بي البنيان، وختم بي الرسل»، خرجاه في الصحيحين(٢).

وقال ﷺ: «إن لي أسماء: أنا محمد، وأنا أحمد، وأنا الماحي، يمحو الله بي الكفر، وأنا الحاشر، الذي يحشر الناس على قدمي(٣)، وأنا العاقب، والعاقب الذي ليس بعده نبي»(٤).

= ولهذا وصف بالشكر من قبل هذه النعمة، فقال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوٓا۟ أَهَٰٓؤُلَآءِ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنۢ بَيْنِنَآ ۗ أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِأَعْلَمَ بِٱلشَّٰكِرِينَ ۝٥٣﴾ [الأنعام: ٥٣]. وقال تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ ۚ أَفَإِي۟ن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ ۚ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ ٱللَّهَ شَيْـًٔا ۗ وَسَيَجْزِى ٱللَّهُ ٱلشَّٰكِرِينَ ۝١٤٤﴾ [آل عمران: ١٤٤] الجواب الصحيح (٣/٢٤٣ ـ ٢٤٤).

(١) الختم، لغة: الطبع والتغطية؛ وآخر الشيء ونهايته. والنبوة شرعا: إخبار الله ﷻ لمن يصطفيه من البشر بخبر السماء. وختم النبوة: انتهاء إنباء الله للناس وانقطاع وحي السماء.

(٢) هذا اللفظ ليس في الصحيحين وإنما هو بمعناه، واللفظ الذي فيهما: "إن مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتا، فأحسنه وأجمله إلا موضع لبنة من زاوية، فجعل الناس يطوفون به، ويعجبون له، ويقولون: هلّا وضعت هذه اللبنة، قال: فأنا اللبنة، وأنا خاتم النبيين ". أخرجه البخاري (٣٥٣٥)، ومسلم (٢٢٨٦) من حديث أبي هريرة ﵁.

(٣) تروى مفردة ومثناة. أي: الحشر يقع عقبه. ويحتمل: أنه أول من يحشر " أنا أول من تنشق عنه الأرض ".

(٤) قال ابن حجر: "والذي يظهر أنه أراد أن لي خمسة أسماء أختص بها لم يسم بها أحد قبلي، أو معظمة أو مشهورة في الأمم الماضية، لا أنه أراد الحصر فيها. قال عياض: حمى الله هذه الأسماء أن يُسمى بها أحد قبله، وإنما تسمى بعض العرب محمدا قرب ميلاده لما سمعوا من الكهان والأحبار أن نبيا سيبعث في ذلك الزمان يسمى محمدا، فرجوا أن يكونوا هم فسموا أبناءهم بذلك.. " الفتح (٦/٥٥٦). =

وفي صحيح مسلم[١] عن ثوبان، قال: قال رسول الله: «وإنه سيكون في أمتي كذابون ثلاثون، كلهم يزعم أنه نبي، وأنا خاتم النبيين، لا نبي بعدي»، الحديث.

ولمسلم[٢]: «أن رسول الله ﷺ قال: فضلت على الأنبياء بست: أعطيت جوامع الكلم، ونصرت بالرعب، وأحلت لي الغنائم، وجعلت لي الأرض طهورا ومسجدا، وأرسلت إلى الخلق كافة، وختم بي النبيون».

❑ **قوله: (وإمام الأتقياء).**

ش: هو ﷺ الإمام الذي يؤتم به، أي: يقتدون به. والنبي ﷺ إنما بعث للاقتداء به، لقوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عِمرَان: ٣١] وكل من اتبعه واقتدى به فهو من الأتقياء.

❑ **قوله: (وسيد المرسلين).**

ش: قال ﷺ: «أنا سيد ولد آدم يوم القيامة، وأول من ينشق عنه القبر، وأول شافع، وأول مشفع». رواه مسلم[٣]. وفي أول حديث الشفاعة: «أنا سيد الناس يوم القيامة»[٤].

وروى مسلم والترمذي[٥] عن واثلة بن الأسقع رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل، واصطفى

= قال الزهري في رواية: "الذي ليس بعده نبي ": هذا ظاهر الإدراج، ولكن وقع عند الترمذي (٢٨٤٠) بلفظ: "الذي ليس بعدي نبي " وهو محتمل للرفع والوقف. فتح الباري (٦/٥٥٧).

(١) أصل الحديث عند مسلم (٢٨٨٩) بدون هذه الزيادة، وقد أخرجها أبو داود (٤٢٥٢)، وأحمد (٢٢٣٩٥)، وابن حبان (٧٢٣٨)، والحاكم (٤/٤٩٦)، وابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني (٤٥٦). والحديث صححه الألباني في صحيح الجامع (١٧٧٣).

(٢) (رقم ٥٢٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) (رقم ٢٢٧٨) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) أخرجه البخاري (٣٣٤٠، ٤٧١٢)، ومسلم (١٩٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٥) أخرجه مسلم (٢٢٧٦)، والترمذي (٣٦٠٦).

قريشا من كنانة، واصطفى من قريش بني هاشم، واصطفاني من بني هاشم».

فإن قيل: يشكل على هذا قوله ﷺ: «لا تفضلوني على موسى، فإن الناس يصعقون يوم القيامة، فأكون أول من يفيق، فأجد موسى باطشا بساق العرش، فلا أدري: هل أفاق قبلي، أو كان ممن استثنى الله؟»[(١)] خرجاه في الصحيحين[(٢)]، فكيف يجمع بين هذا وبين قوله: «أنا سيد ولد آدم ولا فخر»[(٣)]؟

فالجواب: أن هذا كان له سبب، فإنه كان قد قال يهودي: لا والذي اصطفى موسى على البشر، فلطمه مسلم[(٤)]، وقال: أتقول هذا

---

(١) قال ابن القيم: "فإن قيل: فما تصنعون بقوله " فلا أدري أفاق قبلي أم كان ممن استثنى الله ﷻ "، والذين استثناهم الله إنما هم مستثنون من صعقة النفخة، لا من صعقة يوم القيامة، كما قال الله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الزُّمَر: ٦٨] ولم يقع الاستثناء من صعقة الخلائق يوم القيامة؟ قيل: هذا ـ والله أعلم ـ غير محفوظ، وهو وَهْم من بعض الرواة، والمحفوظ ما تواطأت الروايات الصحيحة من قوله " فلا أدرى أفاق قبلي أم جوزي بصعقة الطور " فظن بعض الرواة أن هذه الصعقة هي صعقة النفخة، وأن موسى داخل فيمن استثنى منها، وهذا لا يلتئم على مساق الحديث قطعا، فإن الإفاقة حينئذ هي إفاقة البعث، فكيف يقول: "لا أدري أبعث قبلي؟أم جوزي بصعقة الطور؟ فتأمله " الروح (١٠٥/١ المسألة: ٤).

(٢) البخاري (٢٤١١، ٣٤٠٨، ٧٤٧٢)، ومسلم (٢٣٧٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) أخرجه الترمذي (٣٦١٨)، وابن ماجه (٤٣٠٨)، وأحمد (١٥)، وابن أبي شيبة (٣٢٦١٢)، وأبو يعلى (٥٦، ٢٣٢٨)، وابن حبان (٦٢٤٢، ٦٤٧٥، ٦٤٧٦)، وأبو عوانة (٤٤٣) من أحاديث عدد من الصحابة: أبي بكر الصديق، وأبي سعيد الخدري، وواثلة بن الأسقع، وابن عباس رضي الله عنهم أجمعين.

(٤) قيل أن هذا المسلم: هو أبو بكر الصديق رضي الله عنه. وقيل: رجل من الأنصار. قال ابن حجر: "وأما كون اللاطم في هذه القصة هو الصديق، فهو مصرّح به فيما أخرجه سفيان بن عيينة في جامعه وابن أبي الدنيا في كتاب البعث من طريقه عن عمرو بن دينار، عن عطاء وابن جدعان، عن سعيد بن المسيب، قال: كان بين رجل من أصحاب النبي ﷺ وبين رجل من اليهود كلام في شيء، فقال عمرو بن دينار: هو أبو بكر الصديق.. " الفتح (٤٤٣/٦). =

ورسول الله ﷺ بين أظهرنا؟[(١)] فجاء اليهودي، فاشتكى من المسلم الذي لطمه، فقال النبي ﷺ هذا، لأن التفضيل إذا كان على وجه الحمية والعصبية وهوى النفس كان مذموما، بل نفس الجهاد إذا قاتل الرجل حمية وعصبية كان مذموما، فإن الله حرم الفخر، وقد قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [الإسراء: ٥٥]. وقال تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣] فعلم أن المذموم إنما هو التفضيل على وجه الفخر، أو على وجه الانتقاص بالمفضول[(٢)]. وعلى هذا يحمل أيضاً قوله ﷺ: «لا تفضلوا بين الأنبياء»، إن كان ثابتا، فإن هذا قد روي في نفس حديث موسى، وهو في البخاري وغيره، لكن بعض الناس يقول: إن فيه علة، بخلاف حديث موسى، فإنه صحيح لا علة فيه باتفاقهم[(٣)].

وقد أجاب بعضهم بجواب آخر، وهو: أن قوله ﷺ: «لا تفضلوني على موسى»، وقوله: «لا تفضلوا بين الأنبياء» نهي عن التفضيل الخاص، أي: لا يفضل بعض الرسل على بعض بعينه، بخلاف قوله: «أنا سيد ولد آدم ولا فخر» فإنه تفضيل عام فلا يمنع منه، وهذا كما لو قيل: فلان أفضل أهل البلد، لا يصعب على أفرادهم، بخلاف ما لو قيل لأحدهم:

= لكن جاء في حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه ما يفيد أنه رجل من الأنصار، فقد أخرج البخاري (٢٤١٢)، ومسلم (٢٣٧٤) عنه قال: "بينما رسول الله ﷺ جالس جاء يهودي، فقال: يا أبا القاسم: ضرب وجهي رجل من أصحابك. فقال: من؟ قال: رجل من الأنصار. قال: ادعوه. فقال: أضربته؟ قال: سمعته بالسوق يحلف... ". فهذا صريح في أنه ليس أبو بكر الصديق رضي الله عنه.

(١) قال ابن حجر: "وإنما صنع ذلك لما فهمه من عموم لفظ العالمين، فدخل فيه محمد ﷺ، وقد تقرر عند المسلم أن محمدا أفضل، وقد جاء ذلك مبينا في حديث أبي سعيد أن الضارب قال لليهودي حين قال ذلك " أي خبيث على محمد " فدلّ على أنه لطم اليهودي عقوبة له على كذبه عنده " الفتح (٦/٤٤٣).

(٢) قال ابن تيمية: "نهى النبي ﷺ أن يفضل بين الأنبياء التفضيل الذي فيه انتقاص المفضول والغض منه " الفتاوى (١٤/٤٣٦).

(٣) قال الألباني: لا أعلم له علّة، والحافظ لم يتكلم عليه في الفتح.

فلان أفضل منك. ثم إني رأيت الطحاوي - رَحِمَهُ اللَّهُ - قد أجاب بهذا الجواب في (شرح معاني الآثار).

وأما ما يروى أن النبي ﷺ قال: «لا تفضلوني على يونس بن متى»(١)، وأن بعض الشيوخ(٢) قال: لا يفسر لهم هذا الحديث حتى يعطى مالًا جزيلا، فلما أعطوه فسره بأن قرب يونس من الله وهو في بطن الحوت كقربي من الله ليلة المعراج، وعدوا هذا تفسيرا عظيما. وهذا يدل على جهلهم بكلام الله، وبكلام رسوله لفظا ومعنى، فإن هذا الحديث بهذا اللفظ لم يروه أحد من أهل الكتب التي يعتمد عليها، وإنما اللفظ الذي في الصحيح: «لا ينبغي لعبد أن يقول: أنا خير من يونس بن متى»(٣). وفي رواية: «من قال: إني خير من يونس بن متى، فقد كذب»(٤). وهذا

---

(١) قال الألباني: لا أعرف له أصلا بهذا اللفظ.
قال ابن قتيبة: "إنما أراد أنه سيد ولد آدم يوم القيامة، لأنه الشافع يومئذ والشهيد وله لواء الحمد والحوض وهو أول من تنشق عنه الأرض، وأراد بقوله " لا تفضلوني على يونس " طريق التواضع، وكذلك قول أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ " وليتكم ولست بخيركم " وخص يونس؛ لأنه دون غيره من الأنبياء، مثل: إبراهيم وموسى وعيسى صلى الله عليهم وسلم أجمعين، يريد: فإذا كنت لا أحب أن أفضل على يونس، فكيف غيره ممن هو فوقه؟ " تأويل مختلف الحديث ص١١٦

(٢) هو أبو المعالي الجويني. وقصة هذا التفسير لهذا الحديث ذكرها ابن فرحون في " الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب " (١/٤٨٢)، والقرطبي في التذكرة (١/٤٦٢).
قال ابن تيمية: "وكذلك بلغني عن طائفة من أهل زماننا أن منهم من يقول: إن يونس عرج به إلى بطن الحوت، كما عرج بمحمد إلى السماء. وأنه قال: "لا تفضلوني على يونس " وأراد هذا المعنى، وقد بيّنا كذب هذا الحديث، وبطلان التفسير " بيان تلبيس الجهمية (٥/١٠٠).
وقال أيضاً: "وأما ما يرويه بعض الناس أنه قال: «لا تفضلوني على يونس بن متى» ويفسره باستواء حال صاحب المعراج وحال صاحب الحوت: فنقل باطل وتفسير باطل " الفتاوى (٢/٢٢٤).

(٣) أخرجه البخاري (٣٣٩٥، ٤٦٣٠)، ومسلم (٢٣٧٧) من حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا. وأخرجه البخاري (٣٤١٦، ٤٦٣١)، ومسلم (٢٣٧٦) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. وأخرجه البخاري (٤٦٠٣) من حديث ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٤) أخرجه البخاري (٤٦٠٤، ٤٨٠٥) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

اللفظ يدل على العموم، لا ينبغي لأحد أن يفضل نفسه على يونس بن متى، ليس فيه نهي المسلمين أن يفضلوا محمدا على يونس، وذلك لأن الله تعالى قد أخبر عنه أنه التقمه الحوت وهو مليم، أي: فاعل ما يلام عليه، وقال تعالى: ﴿وَذَا ٱلنُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَٰضِبًا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقۡدِرَ عَلَيۡهِ فَنَادَىٰ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ أَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبۡحَٰنَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٨٧﴾﴾ [الأنبياء: ٨٧] فقد يقع في نفس بعض الناس أنه أكمل من يونس، فلا يحتاج إلى هذا المقام، إذ لا يفعل ما يلام عليه، ومن ظن هذا فقد كذب، بل كل عبد من عباد الله يقول ما قال يونس: ﴿لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبۡحَٰنَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٧]، كما قال أول الأنبياء وآخرهم[1].

فأولهم: آدم، قد قال: ﴿رَبَّنَا ظَلَمۡنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمۡ تَغۡفِرۡ لَنَا وَتَرۡحَمۡنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ﴾ [الأعراف: ٢٣] وآخرهم وأفضلهم وسيدهم: محمد ﷺ، قال في الحديث الصحيح، حديث الاستفتاح، من رواية علي بن أبي طالب رضي الله عنه وغيره، بعد قوله (وجهت وجهي) إلى آخره: «اللهم أنت الملك لا إله إلا أنت، أنت ربي وأنا عبدك، ظلمت نفسي، واعترفت بذنبي، فاغفر لي ذنوبي جميعا، لا يغفر الذنوب إلا أنت»، إلى آخر الحديث[2]. وكذا قال موسى عليه السلام: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمۡتُ نَفۡسِي فَٱغۡفِرۡ لِي فَغَفَرَ لَهُۥٓۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلۡغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [القصص: ١٦].

وأيضا: فيونس ﷺ لما قيل فيه: ﴿فَٱصۡبِرۡ لِحُكۡمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُن كَصَاحِبِ ٱلۡحُوتِ﴾ [القلم: ٤٨]، فنهي نبينا ﷺ عن التشبه به، وأمره بالتشبه بأولي العزم حيث قيل له: ﴿فَٱصۡبِرۡ كَمَا صَبَرَ أُوْلُواْ ٱلۡعَزۡمِ مِنَ ٱلرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: ٣٥]، فقد يقول من يقول: أنا خير منه، وليس للأفضل أن يفخر على من دونه،

---

(١) قال ابن تيمية: "وقد نهى النبي ﷺ أن يفضل أحد منا نفسه على يونس بن متى مع قوله ﴿وَلَا تَكُن كَصَاحِبِ ٱلۡحُوتِ﴾ [القلم: ٤٨] وقوله ﴿وَهُوَ مُلِيمٌ﴾ [الذاريات: ٤٠] تنبيها على أن غيره أولى أن لا يفضل أحد نفسه عليه.. " الفتاوى (٢/٢٢٣).
وقال ابن حجر: "قال العلماء: إنما قال ﷺ ذلك تواضعا إن كان قاله بعد أن أعلم أنه أفضل الخلق، وإن كان قاله قبل علمه بذلك فلا إشكال " الفتح (٦/٤٥٢).

(٢) أخرجه مسلم (٧٧١).

فكيف إذا لم يكن أفضل، فإن الله لا يحب كل مختال فخور، وفي صحيح مسلم[(١)] عن النبي ﷺ أنه قال: «أوحي إلي أن تواضعوا، حتى لا يفخر أحد على أحد، ولا يبغي أحد على أحد». فالله تعالى نهى أن يفخر على عموم المؤمنين، فكيف على نبي كريم؟! فلهذا قال: «لا ينبغي لعبد أن يقول: أنا خير من يونس بن متى». فهذا نهي عام لكل أحد أن يتفضل ويفتخر على يونس[(٢)].

وقوله: «من قال: إني خير من يونس بن متى، فقد كذب»، فإنه لو قدر أنه كان أفضل، فهذا الكلام يصير أنقص، فيكون كاذبا، وهذا لا يقوله نبي كريم، بل هو تقدير مطلق، أي: من قال هذا فهو كاذب، وإن كان لا يقوله نبي، كما قال تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزُّمَر: ٦٥]، وإن كان ﷺ معصوما من الشرك، لكن الوعد والوعيد لبيان مقادير الأعمال.

وإنما أخبر ﷺ أنه سيد ولد آدم، لأنا لا يمكننا أن نعلم ذلك إلا بخبره، إذ لا نبي بعده يخبرنا بعظيم قدره عند الله، كما أخبرنا هو بفضائل الأنبياء قبله، صلى الله عليهم وسلم أجمعين. ولهذا أتبعه بقوله: "ولا فخر"، كما جاء في رواية.

وهل يقول من يؤمن بالله واليوم الآخر: إن مقام الذي أسري به إلى

---

(١) (رقم ٢٨٦٥) من حديث عياض بن حمار المجاشعي رضي الله عنه.

(٢) قرر ابن تيمية أن الاستطالة على الناس إن كانت بغير حق فهي بغي، وإن كانت بحق فهي فخر، فقال رحمه الله: "الاستطالة على الناس إن كانت بغير حق فهي بغي؛ إذ البغي مجاوزة الحد. وإن كانت بحق فهي الفخر، لكن يقال على هذا: البغي يتعلق بالإرادة، فلا يجوز أن يجعل هو من باب الاعتقاد وقسيمه من باب الإرادة، بل البغي كأنه في الأعمال، والفخر في الأقوال، أو يقال: البغي بطر الحق، والفخر غمط الناس." **الوجه الثاني**: " أن يكونا جميعا متعلقين بالاعتقاد والإرادة، لكن الخيلاء غمط الحق يعود إلى الحق في نفسه الذي هو حق الله وإن لم يكن يتعلق به حق آدمي، والفخر وغمط الناس يعود إلى حق الآدميين، فيكون التنويع لتمييز حق الآدميين مما هو حق لله لا يتعلق بالآدميين " الفتاوى (٢٢١/١٤). وانظر: الاقتضاء (٤٥٣/١)، جامع المسائل (٦٥/٨).

ربه وهو مقرب معظم مكرم، كمقام الذي ألقي في بطن الحوت وهو مليم؟! وأين المعظم المقرب من الممتحن المؤدب؟! فهذا في غاية التقريب، وهذا في غاية التأديب[١]. فانظر إلى هذا الاستدلال بهذا المعنى المحرف للفظ لم يقله الرسول، وهل يقاوم هذا الدليل على نفي علو الله تعالى عن خلقه الأدلة الصحيحة الصريحة القطعية على علو الله تعالى على خلقه، التي تزيد على ألف دليل، كما يأتي الإشارة إليها عند قول الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ: "محيط بكل شيء وفوقه"، إن شاء الله تعالى.

❑ **قوله: (وحبيب رب العالمين)**[٢]:

ش: ثبت له ﷺ أعلى مراتب المحبة، وهي الخلة، كما صح عنه ﷺ أنه قال: «إن الله اتخذني خليلا كما اتخذ إبراهيم خليلا "[٣]. وقال: "ولو كنت متخذا من أهل الأرض خليلا لاتخذت أبا بكر خليلا، ولكن صاحبكم خليل الرحمن»[٤]. والحديثان في الصحيح، وهما يبطلان قول من قال: الخلة لإبراهيم والمحبة لمحمد، فإبراهيم خليل الله ومحمد حبيبه. وفي الصحيح أيضا[٥]: «إني أبرأ إلى كل خليل من خلته». والمحبة قد ثبتت لغيره. قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [آل عِمرَان: ١٣٤]. ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عِمرَان: ٧٦]. ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البَقَرَة: ٢٢٢].

---

(١) قال ابن تيمية: "ما تضمنته (قصة ذي النون) مما يلام عليه كله مغفور بدله الله به حسنات، ورفع درجاته، وكان بعد خروجه من بطن الحوت وتوبته أعظم درجة منه قبل أن يقع ما وقع " الفتاوى (٢٩٩/١٠).

(٢) الأتمّ لو قال: وخليل ربّ العالمين. إذ أن بين المحبة والخلّة عموما وخصوصا، فالخلّة أخصّ من المحبة، وقد وصف بها نبيّنا كما وصف بها إبراهيم عليهما الصلاة والسلام.

(٣) أخرجه مسلم (٥٣٢) من حديث جندب بن عبدالله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٤) هو عند مسلم (٢٣٨٣) بلفظ قريب مما ذكر الشارح هنا: "لو كنت متخذا من أهل الأرض خليلا لاتخذت ابن أبي قحافة خليلا ولكن صاحبكم خليل الله ".

(٥) أخرجه النسائي في الكبرى (٨١٠٥)، وابن ماجه (٩٣)، وأحمد (٣٥٨٠، ٣٦٨٩، ٣٨٨٠)، وابن أبي شيبة (٣٢٣٧٨، ٣٢٥٨٦) بهذا اللفظ كلهم من حديث عبدالله بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. والحديث صححه الألباني في تخريج شرح الطحاوية ص١٧٥.

فبطل قول من خص الخلة بإبراهيم والمحبة بمحمد، بل الخلة خاصة بهما، والمحبة عامة، وحديث ابن عباس رضي الله عنهما الذي رواه الترمذي(١)، الذي فيه: «إن إبراهيم خليل الله، ألا وأنا حبيب الله ولا فخر»: لم يثبت(٢).

والمحبة مراتب:

أولها: العلاقة، وهي تعلق القلب بالمحبوب.

والثانية: الإرادة، وهي ميل القلب إلى محبوبه وطلبه له.

الثالثة: الصبابة، وهي انصباب القلب إليه، بحيث لا يملكه صاحبه، كانصباب الماء في الحدور.

الرابعة: الغرام، وهي الحب اللازم للقلب، ومنه الغريم، لملازمته، ومنه: ﴿إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا﴾ [الفُرقان: ٦٥].

الخامسة: المودة، والود، وهي صفو المحبة وخالصها ولبها، قال تعالى: ﴿سَيَجْعَلُ لَهُمُ ٱلرَّحْمَٰنُ وُدًّا﴾ [مريَم: ٩٦].

السادسة: الشغف، وهي وصول المحبة إلى شغاف القلب.

السابعة: العشق: وهو الحب المفرط الذي يخاف على صاحبه منه، ولكن لا يوصف به الرب تعالى،ولا العبد في محبة ربه، وإن كان قد أطلقه بعضهم. واختلف في سبب المنع، فقيل: عدم التوقيف، وقيل غير ذلك. ولعل امتناع إطلاقه: أن العشق محبة مع شهوة(٣).

---

(١) أخرجه الترمذي (٣٦١٦)، والدارمي (٤٧، ٥٤). والحديث ضعّفه الألباني في ضعيف الجامع (٤٠٧٧)، والمشكاة (٥٧٦٢).

(٢) ومثله حديث يروى: "أن العباس يحشر بين حبيب وخليل " وقد حكم عليه ابن تيمية بأنه موضوع. الفتاوى (١٠/٢٠٤ رسالة العبودية).

(٣) العشق " أمرّ هذه الأسماء وأخبثها، وقلّ ما ولعت به العرب، وكأنه ستروا اسمه، وكنّوا عنه بهذه الأسماء، ولم يقع هذا اللفظ في القرآن ولا في السنة إلا في حديث سويد بن سعيد، وهو حديث باطل قطعا، أنكره حفّاظ الحديث ". قاله ابن القيم في: روضة المحبين صـ٣٠. =

الثامنة: التتيم، وهو بمعنى التعبد.

= قال ابن تيمية: "العشق: هو المحبة المفرطة الزائدة على الحدّ الذي ينبغي، والله تعالى محبته لا نهاية لها، فليست تنتهي إلى حدّ لا تنبغي مجاوزته " الفتاوى (١٠/١٣١).

وكونه يمنع أن يوصف به الربّ تعالى، لأمور: ١ ـ أن الأسماء والصفات توقيفية. ٢ـ العشق حبّ مع شهوة. ٣ ـ العشق حبّ مع إفراط، أي فساد في الإرادة، والله منزه عنه. ٤ ـ العشق فساد في المعرفة والله بكل شيء عليم.

وكذلك لا يقال: العبد يعشق الله تعالى، لأن العشق فيه شهوة، وهو حبّ مع إفراط، فمهما أحبّ الله تعالى فهو مقصّر.

قال ابن تيمية: "وأما تنازع الناس في لفظ (العشق) فمن الناس من أهل التصوف من أطلق هذا اللفظ في حق الله..

وذهب طوائف من أهل العلم والدين إلى إنكار ذلك، ولا ريب أن هذا اللفظ ليس مأثورا عن أئمة السلف.

والذين أنكره لهم من جهة اللفظ مأخذان، ومن جهة المعنى مأخذان، أما من جهة اللفظ، فإن هذا اللفظ ليس مأثورا عن السلف، وباب الأسماء والصفات يتّبع فيها الألفاظ الشرعية..

المأخذ الثاني: أن المعروف من استعمال هذا اللفظ في اللغة إنما هو في محبة جنس النكاح، مثل حبّ الإنسان الآدمي مثله ممن يستمتع به من امرأة أو صبي..

وأما المأخذ المعنوي: فهو أن العشق هل هو فساد في الحب والإرادة؟ أو فساد في الإدراك والمعرفة؟ قيل: إن العشق هو الإفراط في الحب حتى يزيد على القصد الواجب، فإذا أفرط كان مذموما فاسدا..

وهذا المعنى ممتنع في حق الله من الجهتين، فإن الله لا يحب محبة زيادة على العدل، ومحبة عباده المؤمنين له ليس لها حدّ تنتهي إليه، حتى تكون الزيادة إفراطا وإسرافا ومجاوزة للقصد.

وقيل: إن العشق هو فساد في الإدراك والتخيّل والمعرفة، فإن العاشق يخيّل له المعشوق على خلاف ما هو به، حتى يصيبه ما يصيبه من داء العشق، ولو أدركه على الوجه الصحيح لم يبلغ إلى حدّ العشق..

وإذا كان الأمر كذلك امتنع في حق الله من الجانبين، فإن الله بكل شيء عليم، وهو سميع بصير، مقدّس منزّه عن نقص أو خلل في سمعه وبصره وعلمه، والمحبون له عباده المؤمنين الذين آمنوا به، وعرفوه بما تعرّف به إليهم من أسمائه وصفاته وآياته، وما قذفه في قلوبهم من أنوار معرفته، فليست محبتهم إيّاه عن اعتقاد فاسد ". جامع الرسائل (٢/٢٣٨ ـ ٢٤٤ قاعدة في المحبة)= باختصار ينظر: مدارج السالكين (٣/٢٩)، وروضة المحبين صـ٣٢.

التاسعة: التعبد.

العاشرة: الخلة، وهي المحبة التي تخللت روح المحب وقلبه.

وقيل في ترتيبها غير ذلك. وهذا الترتيب تقريب حسن، يعرف حسنه بالتأمل في معانيه.

واعلم أن وصف الله تعالى بالمحبة والخلة، هو كما يليق بجلال الله تعالى وعظمته، كسائر صفاته تعالى، وإنما يوصف الله تعالى من هذه الأنواع بالإرادة والود والمحبة والخلة، حسبما ورد النص.

وقد اختلف في تحديد المحبة على أقوال، نحو ثلاثين قولا[١]. ولا تحد المحبة بحد أوضح منها، فالحدود لا تزيدها إلا خفاء وجفاء. وهذه الأشياء الواضحة لا تحتاج إلى تحديد، كالماء والهواء والتراب والجوع والشبع ونحو ذلك.

❑ **قوله: (وكل دعوى النبوة بعده فغي وهوى):**

ش: لما ثبت أنه خاتم النبيين، علم أن من ادعى بعده النبوة فهو كاذب[٢]. ولا يقال: فلو جاء المدعي للنبوة بالمعجزات الخارقة والبراهين الصادقة كيف يقال بتكذيبه؟ لأنا نقول: هذا لا يتصور أن يوجد، وهو من باب فرض المحال، لأن الله تعالى لما أخبر أنه خاتم النبيين، فمن المحال أن يأتي مدع يدعي النبوة، ولا تظهر إمارة كذبه في دعواه. والغي: ضد الرشاد[٣].

---

(١) سردها ابن القيم في: مدارج السالكين (١١/٣ ـ ١٦).

(٢) قال ابن حزم: "من قال أن بعد محمد ﷺ نبيا غير عيسى بن مريم، فإنه لا يختلف اثنان في تكفيره لصحة قيام الحجة بكل هذا على كل أحد " الفصل (٢٩٣/٣).

(٣) بيّن ابن تيمية أن الغي هو اتباع الشهوات؛ لأنه يحرك الناس حركة الشهوة والنفرة والفرح والحزن بلا علم، وهذا هو الغي. الفتاوى (٤٣/٢).
وبيّن أيضاً أن الغي اتباع الهوى، والضلال عدم اتباع الهدى. الفتاوى (١٩٨/١).
وقال رحمه الله: "والغاوي الذي يتبع هواه وشهواته مع علمه بأن ذلك خلاف الحق، كما عليه اليهود.. فإن الغي والضلال يجمع جميع سيئات بني آدم، فإن الإنسان كما قال تعالى: ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾﴾ [الأحزاب: ٧٢] فبظلمه يكون غاويا، =

والهوى: عبارة عن شهوة النفس. أي: أن تلك الدعوى بسبب هوى النفس، لا عن دليل، فتكون باطلة.

❑ **قوله: (وهو المبعوث إلى عامة الجن وكافة الورى، بالحق والهدى، وبالنور والضياء):**

ش: أما كونه مبعوثا إلى عامة الجن، فقد قال تعالى حكاية[١] عن قول الجن: ﴿يَٰقَوۡمَنَآ أَجِيبُواْ دَاعِيَ ٱللَّهِ﴾ [الأحقاف: ٣١] الآية، وكذا سورة الجن تدل على أنه أرسل إليهم أيضا. قال مقاتل: لم يبعث الله رسولا إلى الإنس والجن قبله، وهذا قول بعيد، فقد قال تعالى: ﴿يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ رُسُلٞ مِّنكُمۡ﴾ [الأنعام: ١٣٠]. والرسل من الإنس فقط، وليس من الجن رسول، كذا قال مجاهد وغيره من السلف والخلف، وقال ابن عباس رضي الله عنهما: الرسل من بني آدم، ومن الجن نذر. وظاهر قوله تعالى حكاية عن الجن: ﴿إِنَّا سَمِعۡنَا كِتَٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعۡدِ مُوسَىٰ﴾ [الأحقاف: ٣٠] يدل على أن موسى مرسل إليهم أيضا. والله أعلم.

وحكى ابن جرير عن الضحاك بن مزاحم[٢]: أنه زعم أن في الجن

= وبجهله يكون ضالا، وكثيرا ما يجمع بين الأمرين، فيكون ضالا في شيء، غاويا في شيء آخر، إذ هو ظلوم جهول، ويعاقب على كل من الذنبين بالآخر، كما قال " في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا "، وكما قال " فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم " ". جامع الرسائل (١/٢٢٨ ـ ٢٢٩).

(١) مما يحسن ذكره هاهنا أن هذا اللفظ فيه تفصيل قد بيّنه ابن تيمية ـ رحمه الله ـ فقال: "وأما (الحكاية) فيراد بها ما يماثل الشيء، كما يقال: هذا يحاكي فلانا إذا كان يأتي بمثل قوله أو عمله، وهذا ممتنع في القرآن؛ فإن الله تعالى يقول: "قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله " الآية. وقد يقال: فلان حكى فلان عنه، أي بلغه عنه ونقله عنه، ويجيء في الحديث أن النبي ﷺ قال فيما يحكي عن ربه. ويقال: إن النبي ﷺ روى عن ربه، وحكى عن ربه. فإذا قيل: إنه حكى عن الله بمعنى أنه بلّغ عن الله فهذا صحيح ". الفتاوى (١٢/٥٥٢). وينظر: التسعينية (٣/٩٦٥).

(٢) هو أبو القاسم الضحاك بن مزاحم الهلالي، قال الذهبي: كان من أوعية العلم، وليس بالمجوّد لحديثه، وهو صدوق في نفسه. ينظر: السير للذهبي (٤/٥٩٨).

رسلا، واحتج بهذه الآية الكريمة. وفي الاستدلال بها على ذلك نظر لأنها محتملة وليست بصريحة، وهي - والله أعلم - كقوله: ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ ﴿٢٢﴾﴾ [الرحمٰن: ٢٢] والمراد: من أحدهما[1].

وأما كونه مبعوثا إلى كافة الورى، فقد قال: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سَبَإ: ٢٨]. وقد قال تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]. وقال تعالى: ﴿وَأُوحِىَ إِلَىَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾ [الأنعام: ١٩] أي: وأنذر من

---

(١) أشار ابن تيمية إلى الخلاف في هذه المسألة فقال: "وهل فيهم رسل أم ليس فيهم إلا نذر؟ على قولين: فقيل: فيهم رسل، لقوله تعالى ﴿يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ﴾ [الأنعَام: ١٣٠]. وقيل: الرسل من الإنس، والجن فيهم النذر وهذا أشهر، فإنه أخبر عنهم باتباع دين محمد ﷺ وأنهم ﴿وَلَّوْا۟ إِلَىٰ قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ ﴿٢٩﴾ قَالُوا۟ يَٰقَوْمَنَآ إِنَّا سَمِعْنَا كِتَٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ﴾ [الأحقاف: ٢٩، ٣٠] الآية، قالوا وقوله: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ﴾ [الأنعَام: ١٣٠] كقوله: ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا ٱللُّؤْلُؤُ وَٱلْمَرْجَانُ ﴿٢٢﴾﴾ [الرَّحمٰن: ٢٢] وإنما يخرج من المالح، وكقوله ﴿وَجَعَلَ ٱلْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ ٱلشَّمْسَ سِرَاجًا ﴿١٦﴾﴾ [نُوح: ١٦] والقمر في واحدة " الفتاوى (٤/٢٣٤).

وقال ابن القيم: "وذهب شذاذ من الناس إلى أن فيهم الرسل والأنبياء محتجين على ذلك بقوله تعالى: ﴿يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ﴾ [الأنعَام: ١٣٠] وبقوله: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ﴾ - إلى قوله - ﴿مُّنذِرِينَ﴾ [الأحقاف: ٢٩] وقد قال الله تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [النِّساء: ١٦٥] وهذا قول شاذّ لا يلتفت إليه، ولا يعرف به سلف من الصحابة والتابعين وأئمة الإسلام. وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ﴾ [الأنعَام: ١٣٠] لا يدل على أن الرسل من كل واحدة من الطائفتين، بل إذا كانت الرسل من الإنس وقد أمرت الجن باتباعهم صحّ أن يقال للإنس والجن " ألم يأتكم رسل منكم ". ونظير هذا أن يقال للعرب والعجم: ألم يجئكم رسل منكم يا معشر العرب والعجم؟ فهذا لا يقتضي بأن يكون من هؤلاء رسل، ومن هؤلاء. وقال تعالى: ﴿وَجَعَلَ ٱلْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا﴾ [نُوح: ١٦] وليس في كل سماء قمر. وقوله تعالى: ﴿وَلَّوْا۟ إِلَىٰ قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ﴾ [الأحقاف: ٢٩] فالإنذار أعم من الرسالة، والأعم لا يستلزم الأخص، قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ﴾ [التوبَة: ١٢٢] فهؤلاء نذر وليسوا برسل. قال غير واحد من السلف: الرسل من الإنس، وأما الجن ففيهم النذر. قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِم مِّنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰٓ﴾ [يُوسُف: ١٠٩] فهذا يدل على أنه لم يرسل جنيا، ولا امرأة، ولا بدويا... " طريق الهجرتين صـ ٤١٦.

بلغه(١). وقال تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَٰكَ لِلنَّاسِ رَسُولًاۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا﴾ [النِّساء: ٧٩]. وقال تعالى: ﴿أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ رَجُلٍ مِّنْهُمْ أَنْ أَنذِرِ ٱلنَّاسَ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْۗ﴾ [يُونس: ٢]، الآية. وقال تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ۝١﴾ [الفُرقان: ١]. وقد قال تعالى: ﴿وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْأُمِّيِّـۧنَ ءَأَسْلَمْتُمْۚ فَإِنْ أَسْلَمُواْ فَقَدِ ٱهْتَدَواْۖ وَّإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُۗ﴾ [آل عِمرَان: ٢٠]. وقال ﷺ: «أعطيت خمسا لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلي: نصرت بالرعب مسيرة شهر، وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا، فأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل، وأحلت لي الغنائم، ولم تحل لأحد قبلي، وأعطيت الشفاعة، وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة»، أخرجاه في الصحيحين(٢).

وقال ﷺ: «لا يسمع بي رجل من هذه الأمة(٣) يهودي ولا نصراني ثم لا يؤمن بي إلا دخل النار» رواه مسلم(٤).

وكونه ﷺ مبعوثا إلى الناس كافة معلوم من دين الإسلام بالضرورة.

وأما قول بعض النصارى: إنه رسول إلى العرب خاصة، فظاهر البطلان؛ فإنهم لما صدقوا بالرسالة لزمهم تصديقه في كل ما يخبر به، وقد قال: أنه رسول الله إلى الناس عامة، والرسول لا يكذب، فلزم تصديقه حتما، فقد أرسل رسله، وبثَّ كتبه في أقطار الأرض إلى كسرى

---

(١) قال ابن تيمية مبيّنا معنى الآية: "أي من بلغه القرآن، فكل من بلغه القرآن فقد أنذره محمد ﷺ. وتبيّن هنا أن النذارة ليست مختصة بمن شافههم بالخطاب، بل ينذرهم به، وينذر من بلغهم القرآن " الجواب الصحيح (١/١٣٤).

(٢) أخرجه البخاري (٣٣٥، ٤٣٨)، ومسلم (٥٢) من حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنهما.

(٣) المراد: أمة الدعوة.

(٤) (رقم ١٥٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
قال سعيد بن جبير: تصديق هذا الحديث قوله تعالى: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِهِۦ مِنَ ٱلْأَحْزَابِ فَٱلنَّارُ مَوْعِدُهُۥ﴾ [هُود: ١٧].

وقيصر والنجاشي والمقوقس، وسائر ملوك الأطراف، يدعو إلى الإسلام[(١)].

وقوله: **(وكافة الورى)** في جر (كافة) نظر، فإنهم قالوا: لم تستعمل (كافة) في كلام العرب إلا حالا، واختلفوا في إعرابها في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سَبَإ: ٢٨]، على ثلاثة أقوال:

أحدها: أنها حال من (الكاف) في (أرسلناك)،وهي اسم فاعل،والتاء فيها للمبالغة، أي: إلا كافا للناس عن الباطل، وقيل: هي مصدر(كف)، فهي بمعنى كفا، أي: إلا أن تكف الناس كفا، ووقوع المصدر حالا كثير.

الثاني: أنها حال من (الناس). واعترض بأن حال المجرور لا يتقدم

---

(١) قال ابن تيمية: "وهذا القدر يعترف به كل عاقل ـ من اليهود والنصارى ـ يعترفون بأن دين المسلمين حق وأن محمدا رسول الله ﷺ، وأن من أطاعه منهم دخل الجنة، بل يعترفون بأن دين الإسلام خير من دينهم، كما أطبقت على ذلك الفلاسفة، كما قال ابن سينا وغيره: أجمع فلاسفة العالم على أنه لا يقرع العالم ناموس أعظم من هذا الناموس. لكن من لم يتبعه يعلّل نفسه بأنه لا يجب عليه اتباعه؛ لأنه رسول إلى العرب الأميين دون أهل الكتاب، لأنه إن كان دينه حقا فديننا أيضاً حق، والطريق إلى الله تعالى متنوعة، ويشبّهون ذلك بمذاهب الأئمة، فإنه وإن كان أحد المذاهب يرجح على الآخر، فأهل المذاهب الأخرى ليسوا كفارا ولا من أهل الكتاب. هذه الشبهة التي يضلّ بها المتكايسون من أهل الكتاب والمتفلسفة ونحوهم. وبطلانها ظاهر؛ فإنه كما علم علما ضروريا متواترا أنه دعا المشركين إلى الإيمان، فقد علم بمثل ذلك أنه دعا أهل الكتاب إلى الإيمان به، وأنه جاهد أهل الكتاب كما جاهد المشركين، فجاهد بني قينقاع وبني النضير وقريظة وأهل خيبر، وهؤلاء كلهم يهود، وسبى ذريتهم ونساءهم، وغنم أموالهم، وأنه غزا النصارى عام تبوك بنفسه وبسراياه..." الفتاوى (٢٠٣/٤). وينظر: الجواب الصحيح (٢٤٤/٣، ٢٤٥).

وقال أيضاً: "من نازع من أهل الكتاب في نبوة محمد: إما أن يكون لجهله بما جاء به، وهو الغالب على عامتهم، أو لعناده وهو حال طلاب الرياسة بالدين منهم. والعرب عرفوا ما جاء به محمد، فلما أقروا بجنس الأنبياء، لم يبق عندهم في محمد شك. وجميع ما يذكره الله تعالى في القرآن من قصص الأنبياء، يدلّ على نبوّة محمّد بطريق الأولى؛ إذ كانوا من جنس واحد، ونبوّته أكمل. فينبغي معرفة هذا، فإنّه أصل عظيم " النبوات (٢٠٢/١ ـ ٢٠٣).ينظر/الجواب الصحيح (١٢٨/١، ١٣٣، ١٦٦).

عليه عند الجمهور، وأجيب بأنه قد جاء عن العرب كثيرا فوجب قبوله، وهو اختيار ابن مالك ـ رَحِمَهُ اللَّهُ ـ، أي: وما أرسلناك إلا للناس كافة.

الثالث: أنها صفة لمصدر محذوف، أي: إرسالة كافة. واعترض بما تقدم أنها لم تستعمل إلا حالا.

وقوله: **(بالحق والهدى، وبالنور والضياء)**. هذه أوصاف ما جاء به رسول الله ﷺ من الدين والشرع المؤيد بالبراهين الباهرة من القرآن وسائر الأدلة. والضياء: أكمل من النور(١)، قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا﴾ [يونس: ٥].

❑ **قوله: (وإن القرآن كلام الله، منه بدا بلا كيفية قولا، وأنزله على رسوله وحيا، وصدقه المؤمنون على ذلك حقا، وأيقنوا أنه كلام الله تعالى بالحقيقة، ليس بمخلوق ككلام البرية. فمن سمعه فزعم أنه كلام البشر فقد كفر، وقد ذمه الله وعابه وأوعده بسقر حيث قال تعالى:** ﴿سَأُصْلِيهِ سَقَرَ ٢٦﴾ **[المدثر: ٢٦] فلما أوعد الله بسقر لمن قال:** ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ ٢٥﴾ **[المدثر: ٢٥] علمنا وأيقنا أنه قول خالق البشر، ولا يشبه قول البشر).**

ش: هذه قاعدة شريفة، وأصل كبير من أصول الدين(٢)، ضل فيه

---

(١) يقول ابن تيمية: " وقد قال الله تعالى لمحمد ـ ﷺ ـ: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ شَٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ٤٥ وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذْنِهِۦ وَسِرَاجًا مُّنِيرًا ٤٦﴾ [الأحزاب: ٤٥، ٤٦]. فسماه الله سراجا منيرا، وسمى الشمس سراجا وهاجا، والسراج المنير أكمل من السراج الوهاج؛ فإن الوهاج له حرارة تؤذي، والمنير يُهتدى بنوره من غير أذى بوهجه " الجواب الصحيح (٢/١٩٥).

(٢) أشار ابن تيمية إلى هذا المعنى بقوله: "وذلك أن الله أرسل الرسل إلى الناس لتبلغهم كلام الله الذي أنزله إليهم، فمن آمن بالرسل آمن بما بلغوه عن الله، ومن كذب بالرسل كذب بذلك، فالإيمان بكلام الله داخل في الإيمان برسالة الله إلى عباده، والكفر بذلك هو الكفر بهذا، فتدبر هذا الأصل، فإنه فرقان هذا الاشتباه، ولهذا كان من يكفر بالرسل: تارة يكفر بأن الله له كلام أنزله على بشر، كما أنه قد يكفر برب العالمين، مثل: فرعون وقومه، قال الله تعالى: ﴿أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ رَجُلٍ مِّنْهُمْ أَنْ أَنذِرِ ٱلنَّاسَ﴾ [يونس: ٢] الآية، وقال تعالى عن نوح وهود: ﴿أَوَعَجِبْتُمْ أَن جَآءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ﴾ [الأعراف: ٦٣]، وقال: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٩١] إلى آخر الكلام، فإن في هذه الآيات تقرير قواعد..." الفتاوى (١٢/٧).

طوائف كثيرة من الناس(١). وهذا الذي حكاه الطحاوي ـ رحمه الله ـ هو الحق الذي دلت عليه الأدلة من الكتاب والسنة لمن تدبرهما، وشهدت به الفطرة السليمة التي لم تغير بالشبهات والشكوك والآراء الباطلة(٢).

وقد افترق الناس في مسألة الكلام على تسعة أقوال(٣):

أحدها: أن كلام الله هو ما يفيض على النفوس من المعاني، إما من

---

(١) قال ابن تيمية: "فإن الأمة اضطربت في هذا اضطرابا عظيما، وتفرقوا واختلفوا بالظنون والأهواء بعد مضي القرون الثلاثة، لما حدثت فيهم الجهمية المشتقة من الصابئة، وقد قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِى ٱلْكِتَٰبِ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ﴾ [البَقَرَة: ١٧٦]، وقال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ﴾ [البَقَرَة: ٢١٣] " الفتاوى (٦/١٢).
وقال أيضاً: "فإن الكلام في مسألة الكلام حيَّر عقول أكثر الأنام الذين ضعفت معرفتهم وأتباعهم لما بعث الله به رسله الكرام..." شرح الأصبهانية صـ٥٠٧.

(٢) وبيَّن ابن تيمية رحمه الله منشأ النزاع في هذا الباب، فقال: " ومنشأ النزاع بين أهل الأرض، والاضطراب العظيم الذي لا يكاد ينضبط في هذا الباب، يعود إلى أصلين: مسألة تكلم الله بالقرآن وسائر كلامه، ومسألة تكلم العباد بكلام الله. وسبب ذلك أن التكلم والتكليم له مراتب ودرجات، وكذلك تبليغ المبلغ لكلام غيره له وجوه وصفات، ومن الناس من يدرك من هذه الدرجات والصفات بعضها، وربما لم يدرك إلا أدناها، ثم يكذب بأعلاها، فيصيرون مؤمنين ببعض الرسالة، كافرين ببعضها، ويصير كل من الطائفتين مصدقة بما أدركته، مكذبة بما مع الآخرين من الحق " الفتاوى (٣٩٥/١٢ ـ ٣٩٦).

(٣) من قوله " وقد افترق الناس " إلى نهاية الأقوال التسعة مأخوذ من المنهاج (٣٥٨/٢ ـ ٣٦٣).
وقال ابن تيمية مبينا تعداد الأقوال في مسألة الكلام وسبب الاختلاف في تعدادها: "وأكثر من تكلم في هذه المسألة من المتأخرين إنما يذكر فيها بعض اختلاف الناس، فقوم يحكون أربعة أقوال، كأبي المعالي ونحوه. وقوم يحكون خمسة أو ستة، كالشهرستاني ونحوه. والأقوال التي قالها المنتسبون إلى القبلة في هذه المسألة تبلغ سبعة أو أكثر " الفتاوى(١٦٢/١٢) وقال: " وعامة الكتب المصنفة في الكلام وأصول الدين لم يذكر أصحابها إلا بعض هذه الأقوال إذ لم يعرفوا غير ما ذكروه" المنهاج(٣٥٨/٢).
وذكر أيضاً أن كثيرا ممن صنف في هذه المسألة وذكر الأقوال فيها،لم يذكر فيها قول أهل السنة المأثور عن السلف والأئمة، وذلك لأنه لم يعرفه، كما أشار لذلك في: الفتاوى (١٦٧/١٧).

العقل الفعال عند بعضهم، أو من غيره، وهذا قول الصابئة والمتفلسفة(١).

وثانيها: أنه مخلوق خلقه الله منفصلا عنه، وهذا قول المعتزلة(٢).

وثالثها: أنه معنى واحد قائم بذات الله، هو الأمر والنهي والخبر والاستخبار، إن عبر عنه بالعربية كان قرآنا، وإن عبر عنه بالعبرية كان توراة، وهذا قول ابن كلاب ومن وافقه، كالأشعري وغيره(٣).

---

(١) ذكر ابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ أن ابن سينا، وابن عربي الطائي، وابن سبعين، وافقوا الفلاسفة والصابئة في مقالتهم هذه. ثم ذكر ـ رحمه الله ـ أن هذا القول أبعد عن الإسلام ممن يقول: القرآن مخلوق. وذكر ـ رحمه الله ـ أن كثيرا من المتفلسفة يقولون: أنه يفيض من العقل الفعال، وربما قالوا: إن العقل هو جبريل، الذي ليس على الغيب بضنين، أي بخيل؛ لأنه فياض! وبعضهم يطلق ذلك كما يقوله بعض متصوفة الفلاسفة. وبيَّن ـ رحمه الله ـ أن حقيقة قولهم: أن كلام الله تعالى ليس له وجود في الخارج عن نفوس العباد، وأن الكلام الذي سمعه موسى لم يكن موجودا إلا في نفسه. الفتاوى (١٢/٢٣)، (١٢/١٦٣)، (١٢/٣٥١)،درء التعارض(٢/٣٠٥).

(٢) ذكر ابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ أن هذا قول الجهمية من المعتزلة وغيرهم. الفتاوى (١٢/١٦٣). ونسب هذا القول أيضاً إلى متأخري الرافضة، والزيدية. كما في المنهاج (٢/٣٦٠) وذكر في موضع آخر: أنه قول الخوارج. درء التعارض (٢/١١٢). ونسب هذا القول أيضاً إلى النجارية والضرارية. الفتاوى (١٢/١٤٩).

وذكر ابن تيمية أول من قال بهذا القول، فقال: "وأول من عرف أنه قال: مخلوق: الجعد بن درهم، وصاحبه الجهم بن صفوان " الفتاوى (١٢/٣٠١)، وذكر أن ذلك كان في أوائل المئة الثانية. الفتاوى (١٢/٢٦).

وقد بين ـ رحمه الله تعالى ـ مقصودهم من هذا القول الباطل، حيث قال: "وكان أهل العلم والإيمان قد عرفوا باطن زندقتهم ونفاقهم، وأن المقصود بقولهم: إن القرآن مخلوق، أن الله لا يكلم ولا يتكلم، ولا قال ولا يقول، وبهذا تتعطل سائر الصفات من العلم والسمع والبصر، وسائر ما جاءت به الكتب الإلهية، وفيه أيضاً قدح في نفس الرسالة؛ فإن الرسل إنما جاءت بتبليغ كلام الله، فإذا قدح في أن الله يتكلم كان ذلك قدحا في رسالة المرسلين، فعلموا أن في باطن ما جاؤوا به قدح عظيم في كثير من أصلي الإسلام: شهادة أن لا إله إلا الله، وشهادة أن محمدا رسول الله. لكن كثيرا من الناس لا يعلمون ذلك... " بيان تلبيس الجهمية (٣/٥١٨ ـ ٥١٩).

وقد ذكر أبو الحسن الأشعري أن المعتزلة اختلفوا في هذه المسألة على ستة أقوال. مقالات الإسلاميين ص١٩٠، ونقلها ابن القيم كما في: مختصر الصواعق(٤/١٣٠٦).

(٣) ومن قال بهذا القول القلانسي، كما ذكر ابن تيمية ـ رحمه الله ـ في: الفتاوى (١٢/١٦٥). =

....

= وقد نفى ابن تيمية أن يكون أحد من السلف قال بهذا القول، حيث قال: "ولم يقل أحد من السلف: إن هذا القرآن عبارة عن كلام الله، ولا حكاية له " الفتاوى (٣٠٢/١٢). فابن كلاب يقول: هو حكاية. والأشعري يقول: هو عبارة. درء التعارض (١٠٧/٢). وتارة يعبرون عنه بأنه قديم، وقد ذكر ابن تيمية أن أول من عرف أنه قال: هو قديم، ابن كلاب. الفتاوى (٣٠١/١٢). وذكر ابن تيمية في موضع آخر أن أول من قال في الإسلام: أن معنى القرآن كلام الله، وحروفه ليست كلام الله، هو ابن كلاب. فأخذ بنصف قول المعتزلة، ونصف قول أهل السنة والجماعة. الفتاوى (٢٧٢/١٢).

ثم بيَّن ـ رَحِمَهُ اللهُ تعالى ـ أنهم لم يثبتوا حرفا ولا صوتا، وأن كلام الله عندهم معنى قائم بذات الله، هو الأمر بكل مأمور أمر الله به، والخبر عن كل مخبر أخبر الله عنه، إن عبر عنه بالعربية كان قرآنا، وإن عبر عنه بالعبرية كان توراة، وإن عبر عنه بالسريانية كان إنجيلا. والأمر والنهي والخبر ليست أنواعا له ينقسم الكلام إليها، وإنما كلها صفات له إضافية، كما يوصف الشخص الواحد بأنه ابن لزيد وعم لعمرو، وخال لبكر.

والقائلون بهذا القول منهم من يقول: إنه معنى واحد في الأزل، وأنه في الأزل أمر ونهي وخبر، كما يقوله الأشعري.

ومنهم من قال: بل يصير أمرا ونهيا عند وجود المأمور والمنهي.

ومنهم من يقول: هو عدة معان، الأمر والنهي، والخبر، والاستخبار.

وقد ألزم الناس أصحاب هذا القول أن يجعلوا العلم والقدرة والإرادة والحياة شيئاً واحدا، فاعترف محققوهم بصحة الإلزام. الفتاوى (١٦٥/١٢).

وبيَّن ابن تيمية منشأ الاضطراب عندهم ـ وهو ما وافقوا به المعتزلة ـ من أن الله ﷻ لا يقوم به ما يكون مقدورا له متعلقا بمشيئته، بناء على هذا الأصل الذي وافقوا فيه المعتزلة، فاحتاجوا حينئذ أن يثبتوا ما لا يكون مقدورا مرادا، قالوا: والحروف المنظومة والأصوات لا تكون إلا مقدورة مرادة، فأثبتوا معنى واحدا لم يمكنهم إثبات معان متعددة، خوفا من إثبات ما لا نهاية له، فاحتاجوا أن يقولوا " معنى واحدا " فقالوا القول الذي لزمته تلك اللوازم التي عظم فيها نكير جمهور المسلمين، بل جمهور العقلاء عليهم.

وأنكر الناس عليهم أمورا: إثبات معنى واحد، هو الأمر والخبر، وجعل القرآن العربي ليس من كلام الله الذي تكلم به، وأن الكلام المنزل ليس هو كلام الله، وأن التوراة والإنجيل والقرآن إنما تختلف عباراتها، فإذا عبر عن التوراة بالعربية كان هو القرآن، وأن الله لا يقدر أن يتكلم ولا يتكلم بمشيئته واختياره، وتكليمه لمن كلمه من خلقه، كموسى وآدم، ليس إلا خلق إدراك ذلك المعنى لهم، فالتكليم هو خلق الإدراك فقط. =

ورابعها: أنه حروف وأصوات أزلية مجتمعة في الأزل، وهذا قول طائفة من أهل الكلام ومن أهل الحديث(١).

= ثم منهم من يقول: السمع يتعلق بذلك المعنى وبكل موجود، فكل موجود يمكن أن يرى ويسمع، كما يقوله أبو الحسن. ومنهم من يقول: بل كلام الله لا يسمع بحال، لا منه ولا من غيره؛ إذ هو معنى، والمعنى يفهم ولا يسمع، كما يقوله أبو بكر ونحوه. ومنهم من يقول: إنه يسمع ذلك المعنى من القارىء مع صوته المسموع منه كما يقول ذلك طائفة أخرى.

وجمهور العقلاء يقولون: إن هذه الأقوال معلومة الفساد بالضرورة، وإنما ألجأ إليها القائلين بها ما تقدم من الأصول التي استلزمت هذه المحاذير، وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم. درء التعارض (٢/١١٠ ـ ١١٥)، الفتاوى (١٢/٣٧٠).

ولذلك بين ابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ أن هذا القول لم يقل به أحد من السلف. الفتاوى (١٢/٣٠٢).

(١) ذكر ابن تيمية رحمه الله أن هذا القول هو قول السالمية. الفتاوى (١٢/١٦٦). وذكر أيضاً أن أبا الحسن بن الزاغوني من الحنابلة قال بهذا القول أيضا. الفتاوى (١٢/٣٦٨). فحقيقة قولهم: أن الله لم يزل ولا يزال يقول: يا نوح، يا إبراهيم، يا أيها المزمل..، فهذا القول ملفق من مذهب أهل السنة والجماعة في قولهم "حروف وأصوات"، ومذهب الأشاعرة في قولهم " قديمة أزلية "، والسالمية يوافقون الأشاعرة والكلابية في قولهم " إن تكليم الله لعباده ليس إلا مجرد خلق إدراك للمتكلم، ليس هو أمرا منفصلا عن المستمع ". الفتاوى (١٢/١٦٦).

وقال ـ رحمه الله ـ: "والكلابية ومن وافقهم من السالمية ونحوهم وصفوه بالكلام في الأزل،وقالوا: إنه موصوف به أزلا وأبدا،لكن لم يجعلوه قادرا على الكلام، ولا متكلما بمشيئته واختياره، ولا يقدر أن يحدث شيئاً يكون به مكلما لغيره، لكن يخلق لغيره إدراكا بما لم يزل " الفتاوى (١٢/١٧٤).

وبيَّن ـ رحمه الله ـ منشأ الغلط عندهم، فقال: " لكن اعتقدوا مع ذلك أنه قديم العين، وأن الله لم يتكلم بمشيئته وقدرته. فالتزموا أنه حروف وأصوات قديمة الأعيان لم تزل ولا تزال، وقالوا: إن الباء لم تسبق السين، والسين لم تسبق الميم، وإن جميع الحروف مقترنة بعضها ببعض اقترانا قديما أزليا لم يزل ولا يزال، وقالوا: هي مترتبة في حقيقتها وماهيتها غير مترتبة في وجودها. وقال كثير منهم: إنها مع ذلك شيء واحد، إلى غير ذلك من اللوازم التي يقول جمهور العقلاء: إنها معلومة الفساد بضرورة العقل " الفتاوى (١٢/٣٧١) وانظر درء التعارض (٢/١١٥).

ويجدر التنبيه على ما ذكره محققا طبعة الرسالة (١/٢٥٥)، في قولهم: "في عزو هذا القول لبعض أهل الحديث نظر، إذ يستبعد على من اشتغل بالحديث أن يقول بهذا =

وخامسها: أنه حروف وأصوات، لكن تكلم الله بها بعد أن لم يكن متكلما، وهذا قول الكرامية وغيرهم[(١)].

وسادسها: أن كلامه يرجع إلى ما يحدثه من علمه وإرادته القائم بذاته، وهذا يقوله صاحب (المعتبر)، ويميل إليه الرازي في (المطالب العالية)[(٢)].

= القول الذي لا أصل له في السنة، كما لا أصل له في الكتاب العزيز ". فيقال: هذا التعليق ليس بدقيق، ولم ينفرد الشارح بهذا العزو، بل قاله ابن تيمية في غير موطن. ينظر: الفتاوى (١٦٦/١٢، ٣١٩)، ودرء التعارض (١١٥/٢). وكذا ابن القيم في مختصر الصواعق (١٣١٣/٤). فلا يستبعد أن ينسب إلى بعض أهل الحديث تلك المقالة على سبيل التأول والخطأ، والعبرة بما عليه جمهورهم.

(١) ذكر ابن تيمية أن هذا قول الهشامية أيضا. الفتاوى (١٧٢/١٢). فحقيقة قولهم: أن كلام الله تعالى حادث قائم بذات الله بعد أن لم يكن متكلما، فهم يخالفون الأشاعرة، حيث قال الأشاعرة: "كلام الله أزلي"، وقال هؤلاء: هو حادث. وأصحاب هذا القول موافقون لأهل الكلام من المعتزلة وغيرهم، في قولهم: بامتناع أفعال الله تعالى في الأزل. قال ابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ: "وهو عندهم لم يزل متكلما، بمعنى أنه لم يزل قادرا على الكلام، وإلا فوجود الكلام عندهم في الأزل ممتنع، كوجود الأفعال عندهم، وعند من وافقهم من أهل الكلام، كالمعتزلة وأتباعهم، وهم يقولون: إنه حروف وأصوات حادثة بذات الرب بقدرته ومشيئته. ولا يقولون: إن الأصوات المسموعة، والمداد الذي في المصحف قديم، بل يقولون: إن ذلك محدث " الفتاوى (١٧٢/١٢ ـ ١٧٣).

وقال: "ممن قال بهذا القول هشام بن الحكم وأمثاله من الشيعة " المنهاج (٣٦١/٢).

وقولهم هذا مبني على ما قرروه من امتناع دوام حوادث لا أول لها، قال: " وطائفة ثالثة لما رأت شناعة كل من القولين، قالت: بل يتكلم بعد أن لم يكن يتكلم بصوت وحروف، وكلامه حادث قائم بذاته متعلق بمشيئته وقدرته، وأنكروا أن يقال: لم يزل متكلما إذا شاء، إذ ذلك يقتضي تسلسل الحوادث وتعاقبها، وهذا هو الدليل الذي استدلوا به على حدوث أجسام العالم..." درء التعارض (٣٠٦/٢).

وقد ذكر ابن تيمية أن هذا القول لم يقل به أحد من الأئمة الأربعة، ولا من أئمة المسلمين. الفتاوى (٣١٥/١٢).

(٢) أصحاب هذا القول لم يثبتوا حرفا ولا صوتا، وحقيقة قولهم: عدم إثبات صفة الكلام لله تعالى، وإنما هو إرجاع لصفة العلم والإرادة. انظر الفتاوى (١٦٦/١٧)، المنهاج (٣٦٢/٢). =

وسابعها: أن كلامه يتضمن معنى قائما بذاته، هو ما خلقه في غيره، وهذا قول أبي منصور الماتريدي(١).

= وصاحب " المعتبر " هو: أبو البركات هبة الله بن ملكا، كان من اليهود فأسلم، وصَفَه ابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ بقوله: "وأما مقتصدة الفلاسفة كأبي البركات صاحب (المعتبر)، وابن رشد الحفيد، ففي قولهم من الإثبات ما هو خير من قول جهم؛ فإن المشهور عنهم إثبات الأسماء الحسنى، وإثبات أحكام الصفات، ففي الجملة قولهم خير من قول جهم..." الفتاوى (١٢/٢٠٥ ـ ٢٠٦). وقال عنه في موضع آخر: بأنه أقرب الفلاسفة إلى الحق. الفتاوى (١٦/٣٨٣). ووصَفَه في موضع: بأنه من حذاق أهل المنطق. درء التعارض (٣/٣٢٣). ومع ذلك فقد تعقبه ابن تيمية في مواضع عديدة من كتبه، لا سيما درء التعارض، وأشار إلى أنه ممن انتقد فلسفة أرسطو.

ـ والرازي هو: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين القرشي الرازي، فيلسوف أشعري، وصفه ابن تيمية بأنه من فحول النظار، وأنه من أعظم الناس اضطرابا وشكا وحيرة في باب أصول الدين، وأن فيه تجهم قوي، وميل إلى الدهرية، وقد صنف كتبا فاسدة، قرر فيها كثيرا من الباطل، كطعنه في دلالة الأدلة اللفظية على اليقين، وفي إفادة الأخبار للعلم...، لكنه ندم وتاب في آخر حياته، وتوبته معروفة كما قال ابن تيمية. قال الذهبي: كان يتوقد ذكاء..، وقد بدت منه في تواليفه بلايا وعظائم، وسحر وانحرافات عن السنة، والله يعفو عنه، فإنه توفي على طريقة حميدة، والله يتولى السرائر. ينظر: الفتاوى (٤/٢٨، ١٠٤، ٦/٢٤٧)، بيان تلبيس الجهمية (١/٤١٨)، السير للذهبي (٢١/٥٠٠ ـ ٥٠١).

(١) هو أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي، كان يلقب بإمام المتكلمين، تتلمذ على جماعة منهم: محمد بن مقاتل الرازي وغيره، ومن تلاميذه: أبو القاسم السمرقندي، وأبو محمد عبدالكريم البزدوي وغيرهما. صنف كتاب التوحيد وغيره. ينظر: الماتريدية لأحمد الحربي ص٧٩ ـ ١١٤.

فالماتريدي ومن اتبعه جعلوا كلام الله معنى قديما قائما بذات الله ليس له تعلق بقدرته ومشيئته، وأنه ليس بحرف ولا صوت، وأنه كلام نفسي، وأن ما يسمع هو عبارة عنه، بل قاربوا المعتزلة حين قالوا: هو ما خلقه في غيره.

قال ابن تيمية: "وأول من عرف أنه قال هو قديم: عبدالله بن سعيد بن كلاب، ثم افترق الذين شاركوه في هذا القول.فمنهم من قال: الكلام معنى واحد قائم بذات الرب، ومعنى القرآن كله والتوراة والإنجيل وسائر كتب الله وكلامه هو ذلك المعنى الواحد الذي لا يتعدد ولا يتبعض، والقرآن العربي لم يتكلم الله به، بل هو مخلوق خلقه في غيره.. ومنهم من قال: هو حروف أو حروف وأصوات قديمة أزلية لازمة لذاته، لم يزل ولا يزال موصوفا بها " الفتاوى(١٢/٣٠١ ـ ٣٠٢). وانظر: المنهاج (٢/٣٦٢).

وثامنها: أنه مشترك بين المعنى القديم القائم بالذات وبين ما يخلقه في غيره من الأصوات، وهذا قول أبي المعالي ومن تبعه(١).

وتاسعها: أنه تعالى لم يزل متكلما إذا شاء ومتى شاء وكيف شاء، وهو يتكلم به بصوت يسمع، وأن نوع الكلام قديم وإن لم يكن الصوت المعين قديما، وهذا المأثور عن أئمة الحديث والسنة(٢).

وقول الشيخ رحمه الله: (وإن القرآن كلام الله). (إن) بكسر الهمزة عطف على قوله: (إن الله واحد لا شريك له) ثم قال: (وإن محمدا عبده المصطفى). وكسر همزة (إن) في المواضع الثلاثة، لأنها معمول القول، أعني قوله في أول كلامه: (نقول في توحيد الله).

---

(١) فيطلق عندهم على كلام الله أنه مخلوق، كما يطلق عليه أنه معنى قائم بذات الله، فهو تسويغ لقول المعتزلة والأشاعرة، كما في قولهم إن الكلام مشترك بين اللفظ والمعنى، فهو تصويب لقول المعتزلة أن الكلام هو المعنى فقط، كما أنه تصويب لقول الأشاعرة بأن الكلام هو المعنى فحسب.

(٢) وقد حكى ابن تيمية اتفاق السلف على هذا المعتقد في كلام الله في عدة مواطن من كتبه، فقال: "وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها على أن الله تعالى متكلم بكلام قائم به، وأن كلامه غير مخلوق " شرح الأصبهانيةصـ ١١. وقال: " فإن السلف وأئمة السنة والحديث يقولون: إنه يتكلم بمشيئته وقدرته، وكلامه ليس بمخلوق، بل كلامه صفة له قائمة بذاته..." جامع الرسائل (٢/٤).

ونقل مذهب السلف على التفصيل، فقال: " قول الجمهور وأهل الحديث وأئمتهم: أن الله تعالى لم يزل متكلما إذا شاء، وأنه يتكلم بصوت، كما جاءت به الآثار، والقرآن وغيره من الكتب الإلهية كلام الله، تكلم الله به بمشيئته وقدرته، ليس ببائن عنه مخلوقا. ولا يقولون: إنه صار متكلما بعد أن لم يكن متكلما، ولا أن كلام الله تعالى من حيث هو هو حادث، بل ما زال متكلما إذا شاء، وإن كان كلم موسى وناداه بمشيئته وقدرته، فكلامه لا ينفد، كما قال تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا ﴿١٠٩﴾﴾ [الكهف: ١٠٩] ويقولون: ما جاءت به النصوص النبوية الصحيحة، ودلت عليه العقول الزكية الصريحة، فلا ينفون عن الله تعالى صفات الكمال سبحانه وتعالى، فيجعلونه كالجمادات التي لا تتكلم، ولا تسمع ولا تبصر، فلا تكلم عابديها، ولا تهديهم سبيلا، ولا ترجع إليهم قولا، ولا تملك لهم ضرا ولا نفعا " الفتاوى (١٧٣/١٢)،(٥٤/١٢، ٥٢، ٨٦).

وقوله: **(كلام الله منه بدا بلا كيفية قولا)**: رد على المعتزلة وغيرهم، فإن المعتزلة تزعم أن القرآن لم يبد منه، كما تقدم حكاية قولهم، قالوا: وإضافته إليه إضافة تشريف، كبيت الله، وناقة الله، يحرفون الكلم عن مواضعه! وقولهم باطل.

فإن المضاف إلى الله تعالى معان وأعيان، فإضافة الأعيان إلى الله للتشريف، وهي مخلوقة له، كبيت الله، وناقة الله، بخلاف إضافة المعاني، كعلم الله، وقدرته، وعزته، وجلاله، وكبريائه، وكلامه، وحياته، وعلوه، وقهره، فإن هذا كله من صفاته، لا يمكن أن يكون شيء من ذلك مخلوقا[1].

---

(١) تحدث ابن تيمية عن المضاف إلى الله وأقسامه في غير ما موضع من كتبه، فقال: "والمضاف إلى الله نوعان: فإن المضاف إما أن يكون صفة لا تقوم بنفسها كالعلم، والقدرة، والكلام،والحياة.وإما أن يكون عينا قائمة بنفسها. **فالأول**: إضافة صفة، كقوله: "ولا يحيطون بشيء من علمه " وقوله: " إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين"..

والثاني: إضافة عين،كقوله تعالى: ﴿وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ﴾ [الحَج: ٢٦] وقوله: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ﴾ [الإنسَان: ٦]. فالمضاف في الأول: صفة لله قائمة به، ليست مخلوقا له بائن عنه. والمضاف في الثاني: مملوك لله مخلوق له بائن عنه، لكنه مفضل مشرف؛لما خصه الله به من الصفات التي اقتضت إضافته إلى الله تبارك وتعالى.. فالصفات إذا أضيفت إليه،كالعلم،والقدرة،والكلام،والحياة، والرضا، والغضب، ونحو ذلك، دلت الإضافة على أنها إضافة وصف له قائم به ليست مخلوقة، لأن الصفة لا تقوم بنفسها، فلا بد لها من موصوف تقوم به، فإذا أضيفت إليه علم أنها صفة له، لكن قد يعبر باسم الصفة عن المفعول بها، يسمى المقدور قدرة،والمخلوق بالكلمة كلاما، والمعلوم علما، والمرحوم به رحمة، كقول النبي ﷺ "إن الله خلق الرحمة يوم خلقها مائة رحمة "، وقوله تعالى فيما يُروى عن نبيه أنه قال للجنة: "أنت رحمتي أرحم بك من أشاء"...

وأما الأعيان إذا أضيفت إلى الله تعالى فإما أن تضاف بالجهة العامة التي يشترك فيها المخلوق، مثل كونها مخلوقة ومملوكة له ومقدورة، ونحو ذلك، فهذه إضافة عامة مشتركة كقوله: "هذا خلق الله". وقد يضاف لمعنى يختص بها يميز به المضاف عن غيره، مثل: بيت الله،وناقة الله،وعبدالله،وروح الله، فمن المعلوم اختصاص ناقة صالح بما تميزت به عن سائر النياق، وكذلك اختصاص الكعبة،واختصاص العبد الصالح =

والوصف بالتكلم من أوصاف الكمال، وضده من أوصاف النقص. قال تعالى: ﴿وَٱتَّخَذَ قَوۡمُ مُوسَىٰ مِنۢ بَعۡدِهِۦ مِنۡ حُلِيِّهِمۡ عِجۡلٗا جَسَدٗا لَّهُۥ خُوَارٌۚ أَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمۡ وَلَا يَهۡدِيهِمۡ سَبِيلًاۘ﴾ [الأعراف: ١٤٨] فكان عباد العجل ـ مع كفرهم ـ أعرف بالله من المعتزلة، فإنهم لم يقولوا لموسى: وربك لا يتكلم أيضا. وقال تعالى عن العجل أيضاً: ﴿أَفَلَا يَرَوۡنَ أَلَّا يَرۡجِعُ إِلَيۡهِمۡ قَوۡلٗا وَلَا يَمۡلِكُ لَهُمۡ ضَرّٗا وَلَا نَفۡعٗا ﴿٨٩﴾﴾ [طه: ٨٩] فعلم أن نفي رجع القول ونفي التكلم نقص يستدل به على عدم ألوهية العجل[(١)].

= الذي عبد الله وأطاع أمره، وكذلك الروح المقدسة التي امتازت بما فارقت به غيرها من الأرواح. فإن المخلوقات اشتركت في كونها مخلوقة مملوكة مربوبة لله، يجري عليها حكمه وقضاؤه وقدره، وهذه الإضافة لا اختصاص فيها، ولا فضيلة للمضاف على غيره..." الجواب الصحيح (١/٢٤١ ـ ٢٤٣).

وبيَّن أهمية هذا الأصل وما وقع فيه من الغلط والزلل، فقال: "وهذا الأصل الذي ذكرناه من الفرق فيما يضاف إلى الله من صفاته، وبين مملوكاته، أصل عظيم ضل فيه كثير من أهل الأرض من أهل الملل كلهم، فإن كتب الأنبياء: التوراة والإنجيل والقرآن وغيرها أضافت إلى الله أشياء على هذا الوجه، وأشياء على هذا الوجه، فاختلف الناس في هذه الإضافة، فقالت المعطلة ـ نفاة الصفات ـ من أهل الملل: إن الجميع إضافة ملك، وليس لله حياة قائمة به، ولا علم قائم به، ولا قدرة قائمة به، ولا كلام قائم به، ولا حب، ولا بغض، ولا غضب، ولا رضى، بل جميع ذلك مخلوق من مخلوقاته...

وقالت الحلولية: بل ما يضاف إلى الله قد يكون هو صفة له، وإن كان بائنا عنه، بل قالوا: هو قديم أزلي، فقالوا: روح الله قديمة أزلية صفة لله، حتى قال كثير منهم: إن أرواح بني آدم قديمة أزلية صفة لله، وقالوا: إن ما يسمعه الناس من أصوات القراء، ومداد المصاحف قديم أزلي، وهو صفة لله... ـ إلى أن قال ـ: وأما سلف المسلمين من الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وأئمة المسلمين المشهورون بالإمامة فيها، كالأربعة وغيرهم، وأهل العلم بالكتاب والسنة، فيفرقون بين مملوكاته، وبين صفاته، فيعلمون أن العباد مخلوقون، وصفات العباد مخلوقة وأجسادهم وأرواحهم، وأصواتهم وكلامهم بالكتب الإلهية وغيرها، ومدادهم، وأوراقهم، والملائكة والأنبياء وغيرها، ويعلمون أن صفات الله القائمة به ليست مخلوقة، كعلمه، وقدرته، وكلامه، وإرادته، وحياته، وسمعه، وبصره، ورضاه، وغضبه، وحبه وبغضه..." الجواب الصحيح (١/٢٤٤ ـ ٢٤٥). ينظر: درء التعارض (٧/٢٦٣ ـ ٢٦٦) الفتاوى (٩/٢٩٠ ـ ٢٩١).

(١) ممَّا قرره أهل السنة والجماعة: أن وصفه ـ سبحانه ـ بالكلام هو مما دل عليه العقل أيضا، =

وغاية شبهتهم أنهم يقولون: يلزم منه التشبيه والتجسيم[(١)]! فيقال

= يقول ابن تيمية: "وأما الطرق العقلية فمن وجوه: **أحدهما**: أن الحي إذا لم يتصف بالكلام لزم اتصافه بضده: كالسكوت والخرس، وهذه آفة يتنزه الله عنها، فتعيَّن اتصافه بالكلام، وهذا المسلك يسلكونه في إثبات كونه سميعا بصيرا أيضا، فإنه إذا كان حيا ولم يكن سميعا بصيرا لزم اتصافه بضد ذلك من الصمم والعمى.

الثاني: أن الكلام صفة كمال. وهنا من جعله صفة لا تتعلق بمشيئته واختياره: جعله كالعلم والقدرة، ومن قال: إنه يتعلق بمشيئته وقدرته، وقال: كونه متكلما يتكلم إذا شاء صفة كمال...

الثالث: أن يقال: المخلوق ينقسم إلى متكلم وغير متكلم، والمتكلم أكمل من غير المتكلم، وكل كمال هو في المخلوق فهو مستفاد من الخالق، فالخالق به أحق وأولى. ومن جعله لا يتكلم فقد شبَّهه بالموات والجماد الذي لا يتكلم، وذلك صفة نقص، إذ المتكلم أكمل من غيره، قال تعالى في ذم من يعبد من لا يتكلم ولا ينفع ولا يضر: ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ﴿٨٩﴾﴾ [طه: ٨٩]. وقال في الآية الأخرى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا﴾ [الأعراف: ١٤٨]. وقال تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٧٦﴾﴾ [النحل: ٧٦]. فعاب الصنم بأنه أبكم لا يقدر على شيء؛ إذ كان من المعلوم أن العجز عن النطق والفعل صفة نقص، فالنطق والقدرة صفة كمال.

والفرق بين هذه الطريق وبين التي قبلها أن هذه استدلال بما في المخلوق من الكمال على أن الخالق أحق به، وأنه يمتنع أن يكون مضاهيا للناقص؛ والأُولى أنه مستحق لصفات الكمال من حيث هي، مع قطع النظر عن كونها ثابتة في المخلوقات، لامتناع النقص عليه بوجه من الوجوه سبحانه وتعالى" شرح الأصبهانية (٥٠٧ ـ ٥٠٨). وانظر: الفتاوى (٨٨/٦)، (٣٥٦/١٢).

(١) فالمعتزلة يعتبرون الصفات ـ ومنها صفة الكلام ـ أعراضا وحوادث لو قامت بالله تعالى للزم قيام الأعراض والحوادث به، قالوا: والأعراض لا تقوم إلا بجسم، وما كان محلا للحوادث فهو حادث. وبسبب ذلك أنكروا قيام الصفات به سبحانه. يقول ابن تيمية: "ثم إن المعتزلة والجهمية نفت أن يقوم بالله تعالى صفات وأفعال بناء على هذه الحجة. قالوا: لأن الصفات والأفعال لا تقوم إلا بجسم، وبذلك استدلوا على حدوث الجسم... وعن هذا الحجة ونحوها نشأ القول بأن القرآن مخلوق، وأن الله تعالى لا يرى في الآخرة، وأنه ليس فوق العرش، ونحو ذلك من مقالات الجهمية النفاة، لأن القرآن كلام، وهو صفة من الصفات، والصفات عندهم لا تقوم به. وأيضا: فالكلام يستلزم فعل المتكلم، وعندهم لا يجوز قيام فعل به، ولأن الرؤية تقتضي =

لهم: إذا قلنا أنه تعالى يتكلم كما يليق بجلاله انتفت شبهتهم. ألا ترى أنه تعالى قال: ﴿ٱلْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰٓ أَفْوَٰهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَآ أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُم﴾ [يس: ٦٥] فنحن نؤمن أنها تَكَلَّم، ولا نعلم كيف تتكلم، وكذا قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا ۖ قَالُوٓا۟ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنطَقَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [فصلت: ٢١] وكذلك تسبيح الحصى والطعام[١]، وسلام الحجر[٢]، كل ذلك بلا فم يخرج منه الصوت الصاعد من الرئة، المعتمد على مقاطع الحروف[٣].

= مقابلة ومعاينة، والعلو يقتضي مباينة ومسامتة، وذلك من صفات الأجسام.

وبالجملة: فقد صاروا ينفون ما ينفونه من صفات الله تعالى؛ لأن إثبات ذلك يقتضي أن يكون الموصوف جسما، وذلك ممتنع، لأن الدليل على إثبات الصانع إنما هو حدوث الأجسام، فلو كان جسما لبطل دليل إثبات الصانع.

ومن هنا قال هؤلاء: إن القول بما دل عليه السمع من إثبات الصفات والأفعال يقدح في أصل الدليل الذي به علمنا صدق الرسول. وقالوا: إنه لا يمكن تصديق الرسول لو قُدِّر أنه يخبر بذلك، لأن صدقه لا يُعلم إلا بعد أن يثبت العلم بالصانع،ولا طريق إلى إثبات العلم بالصانع إلا القول بحدوث الأجسام. قالوا: وإثبات الصفات له يقتضي أنه جسم قديم، فلا يكون كل جسم حادثا، فيبطل دليل إثبات العلم به..." درء التعارض (٣٠٥/١ ـ ٣٠٦). ينظر: المنهاج (٣٦١/٣)،بيان تلبيس الجهمية (٢٢٢/١)، الفتاوى (٣٥/٦)، (١٨٤/١٢ ـ ١٨٦، ٢١٣، ٣١٥) وغيرها.

(١) حديث تسبيح الطعام، أخرجه البخاري (٣٥٧٩) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه، قال: ولقد كنا نسمع تسبيح الطعام وهو يؤكل.

وأما تسبيح الحصى، فقد أخرجه البزار (٤٠٤٠ ـ ٤٠٤٤)، والطبراني في الأوسط (٤٠٩٧)، ومسند الشاميين (١٨٣٧) من حديث أبي ذر رضي الله عنه، قال: تناول النبي سبع حصيات أو تسع حصيات، فسبحن في يده، حتى سمعت لهن حنينا كحنين النحل، ثم وضعهن فخرسن، ثم وضعن في يد أبي بكر فسبحن في يده حتى سمع لهن حنينا كحنين النحل، فوضعهن فخرسن، ثم تناولهن فوضعن في يد عمر فسبحن في يده، حتى سمعت لهن حنينا كحنين النحل، ثم وضعن فخرسن، ثم تناولهن فوضعن في يد عثمان، فسبحن في يده، حتى سمعت لهن حنينا كحنين النحل، ثم وضعن فخرسن.

(٢) أخرج مسلم (٢٢٧٧) من حديث جابر بن سمرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: "إني لأعرف حجرا بمكة كان يسلم علي قبل أن أبعث، إني لأعرفه الآن ".

(٣) وجواب الشارح هنا نظير جواب الإمام أحمد في الرد على الزنادقة: صـ٢٦٨. ت: دغش العجمي.

وإلى هذا أشار الشيخ رحمه الله بقوله: (منه بدا بلا كيفية قولا)، أي: ظهر منه، ولا يدُرى كيفية تكلمه به[(١)]، وأكد هذا المعنى بقوله: (قولا)، أتى بالمصدر المعرف للحقيقة، كما أكد الله تعالى التكليم بالمصدر المثبت للحقيقة النافي للمجاز[(٢)] في قوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ [النِّساء: ١٦٤] فماذا بعد الحق إلا الضلال؟!

ولقد قال بعضهم[(٣)] لأبي عمرو بن العلاء[(٤)] ـ أحد القراء السبعة ـ:

---

(١) قال ابن تيمية ـ رحمه الله ـ في توضيح قول السلف (منه بدا): " وليس معنى قول السلف والأئمة: إنه منه خرج ومنه بدأ: أنه فارق ذاته وحل بغيره، فإن كلام المخلوق إذا تكلم به لا يفارق ذاته ويحل بغيره، فكيف يكون كلام الله؟ قال تعالى: ﴿كَبُرَتۡ كَلِمَةٗ تَخۡرُجُ مِنۡ أَفۡوَٰهِهِمۡۚ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبٗا﴾ [الكهف: ٥]، فقد أخبر أن الكلمة تخرج من أفواههم، ومع هذا فلم تفارق ذاتهم. وأيضا: فالصفة لا تفارق الموصوف وتحل بغيره، لا صفة الخالق ولا صفة المخلوق " الفتاوى (١٢/٥١٧ ـ ٥١٨).
وقال: "ولكن مقصود السلف الرد على هؤلاء الجهمية، فإنهم زعموا أن القرآن خلقه الله في غيره، فيكون قد ابتدأ وخرج من ذلك المحل الذي خلق فيه لا من الله،كما يقولون: كلامه لموسى خرج من الشجرة، فبيَّن السلف والأئمة أن القرآن من الله بدأ وخرج، وذكروا قوله: ﴿وَلَٰكِنۡ حَقَّ ٱلۡقَوۡلُ مِنِّي﴾ [السَّجدَة: ١٣] فأخبر أن القول منه لا من غيره من المخلوقات " الفتاوى (١٢/٥١٨)(١٢/٥٥٠،٢٧٤)، درء التعارض (٢/١١٣).
قال ـ رحمه الله ـ: " و(من) هي لابتداء الغاية، فإن كان المجرور بها عينا يقوم بنفسه لم يكن صفة لله، كقوله: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا مِّنۡهُۚ﴾ [الجَاثيَة: ١٣]. وقوله في المسيح: ﴿وَرُوحٞ مِّنۡهُۖ﴾ [النِّساء: ١٧١]. وكذلك ما يقوم بالأعيان كقوله: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعۡمَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ﴾ [النّحل: ٥٣].وأما إذا كان المجرور بها صفة، ولم يذكر لها محل، كان صفة الله، كقوله: ﴿وَلَٰكِنۡ حَقَّ ٱلۡقَوۡلُ مِنِّي﴾ [السَّجدَة: ١٣] " الفتاوى (١٢/٥١٨).

(٢) فالتوكيد بالمصدر ينفي توهم المجاز، قال ابن تيمية: " أن الله أكد تكليم موسى بالمصدر فقال: ﴿تَكۡلِيمٗا﴾ [النِّساء: ١٦٤]. قال غير واحد من العلماء: التوكيد بالمصدر ينفي المجاز، لئلا يظن أنه أرسل إليه رسولا أو كتب إليه كتابا، بل كلمه منه إليه " الفتاوى (١٢/٥١٥).

(٣) القائل هو: عمرو بن عبيد كما ذكر ذلك ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية (٣/٣٠٣)، وأورد هذه القصة ابن القيم في: الصواعق المرسلة (٣/١٠٣٧).

(٤) أبو عمرو بن العلاء ابن عمار بن العريان التميمي ثم المازني البصري شيخ القراء والعربية، قيل اسمه: زبان. وقد اشتهر بالفصاحة والصدق وسعة العلم. قال أبو عبيدة: =

أريد أن تقرأ: وكلم اللهَ موسى، بنصب اسم الله، ليكون موسى هو المتكلم لا الله! فقال أبو عمرو: هب أني قرأت هذه الآية كذا، فكيف تصنع بقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [الأعراف: ١٤٣]؟! فبهت المعتزلي!

وكم في الكتاب والسنة من دليل على تكليم الله تعالى لأهل الجنة وغيرهم، قال تعالى: ﴿سَلَٰمٌ قَوْلًا مِّن رَّبٍّ رَّحِيمٍ ۝٥٨﴾ [يس: ٥٨]، عن جابر رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «بينا أهل الجنة في نعيمهم إذ سطع لهم نور، فرفعوا أبصارهم، فإذا الرب جل جلاله قد أشرف عليهم من فوقهم، فقال: السلام عليكم يا أهل الجنة، وهو قول الله تعالى: ﴿سَلَٰمٌ قَوْلًا مِّن رَّبٍّ رَّحِيمٍ ۝٥٨﴾ [يس: ٥٨]، قال: فينظر إليهم وينظرون إليه، فلا يلتفتون إلى شيء مما هم فيه من النعيم ما داموا ينظرون إليه، حتى يحتجب عنهم، وتبقى بركته ونوره عليهم في ديارهم». رواه ابن ماجه وغيره[١].

ففي هذا الحديث إثبات صفة الكلام، وإثبات الرؤية، وإثبات العلو، وكيف يصح مع هذا أن يكون كلام الرب كله معنى واحدا، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَٰنِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُو۟لَٰٓئِكَ لَا خَلَٰقَ لَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ﴾ [آل عمران: ٧٧][٢]، فأهانهم بترك تكليمهم، والمراد: أنه لا يكلمهم تكليم تكريم، هو الصحيح، إذ قد أخبر في الآية الأخرى أنه يقول لهم في النار: ﴿ٱخْسَـُٔوا۟ فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾ [المؤمنون: ١٠٨]، فلو كان لا يكلم عباده المؤمنين، لكانوا في ذلك هم وأعداؤه سواء، ولم يكن في تخصيص أعدائه بأنه لا يكلمهم فائدة أصلا.

= كان أعلم الناس بالقراءات، والعربية، والشعر، وأيام العرب. وكانت دفاتره ملء بيت إلى السقف، ثم تنسك فأحرقها. وكان من أشراف العرب، مدحه الفرزدق وغيره. ينظر: السير للذهبي (٦/٤٠٧ فما بعدها).

(١) أخرجه ابن ماجه (١٨٤)، والحديث ضعفه الألباني في ضعيف الجامع (٢٣٦٣)، والمشكاة (٥٦٦٤).

(٢) من هذا الموضع، وإلى قوله في صـ٢١٥: " ما طابت لأهلها إلا به " مأخوذ من حادي الأرواح لابن القيم (٢/٧١٥ ـ ٧١٧ الباب: ٦٦).

وقال البخاري في (صحيحه): باب كلام الرب تبارك وتعالى مع أهل الجنة، وساق فيه عدة أحاديث[(١)]. فأفضل نعيم أهل الجنة رؤية وجهه تبارك وتعالى، وتكليمه لهم. فإنكار ذلك إنكار لروح الجنة، وأعلى نعيمها وأفضله الذي ما طابت لأهلها إلا به.

وأما استدلالهم بقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرّعد: ١٦]، والقرآن شيء، فيكون داخلا في عموم (كل) فيكون مخلوقا!! فمن أعجب العجب، وذلك: أن أفعال العباد كلها عندهم غير مخلوقة لله تعالى، وإنما يخلقها العباد جميعها، لا يخلقها الله، فأخرجوها من عموم (كل)، وأدخلوا كلام الله في عمومها[(٢)]، مع أنه صفة من صفاته، به تكون الأشياء المخلوقة، إذ بأمره تكون المخلوقات، قال تعالى: ﴿وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ﴾ [الأعراف: ٥٤] ففرق بين الخلق والأمر[(٣)]، فلو كان الأمر مخلوقا للزم أن يكون مخلوقا بأمر آخر، والآخر

---

(١) ينظر: البخاري (الحديث رقم ٧٥١٨، ٧٥١٩).

(٢) وقد أشار ابن تيمية ـ رَحِمَهُ ٱللَّهُ ـ إلى هذا التناقض، فقال: " وأما (المعتزلة) الذين جمعوا التجهم والقدر فأخرجوا عنها ما يتناوله الاسم يقينا من أفعال الملائكة والجن والإنس والبهائم: طاعاتها وغير طاعاتها، وذلك قسط كبير من ملك الله وآياته، بل هي من محاسن ملكه وأعظم آياته ومخلوقاته، وأدخلوا في ذلك كلامه لكونه يسمى (شيئا) في مثل قوله: ﴿إِذْ قَالُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ ۗ قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾ [الأنعَام: ٩١] ولم ينظروا في أن ذلك مثل تسمية علمه (شيئا) في قوله: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٥] وتسمية نفسه شيئاً في قوله: ﴿قُلْ أَىُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً ۖ قُلِ ٱللَّهُ ۖ شَهِيدٌۢ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ﴾ [الأنعَام: ١٩] وأن قوله: ﴿كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعَام: ٤٤] يعم بحسب ما اتصل به من الكلام..." الفتاوى (١٢/٣٣٠).

قال الإمام أحمد ـ رَحِمَهُ ٱللَّهُ ـ: "إن الله لم يسم كلامه في القرآن شيئا، إنما سمى شيئاً الذي كان بقوله.ألم تسمع إلى قوله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النّحل: ٤٠]، فالشيء ليس هو قوله، إنما الشيء الذي كان بقوله. وقال في آية أخرى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا﴾ [يس: ٨٢] فالشيء ليس هو أمره، إنما الشيء الذي كان بأمره " الرد على الزنادقة صـ ٢٣٢.

(٣) قال الإمام أحمد ـ رَحِمَهُ ٱللَّهُ ـ: " وقد فصل الله بين قوله وبين خلقه ولم يسمه قولا، فقال: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ﴾ [الأعراف: ٥٤] فلما قال: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ﴾ [الأعراف: ٥٤] =

بآخر، إلى ما لا نهاية له، فيلزم التسلسل[١]، وهو باطل. وطرد باطلهم: أن تكون جميع صفاته تعالى مخلوقة، كالعلم والقدرة وغيرهما، وذلك صريح الكفر، فإن علمه شيء، وقدرته شيء، وحياته شيء، فيدخل ذلك في عموم (كل)، فيكون مخلوقا بعد أن لم يكن، تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا.

وكيف يصح أن يكون متكلما بكلام يقوم بغيره[٢]؟ ولو صح ذلك للزم أن يكون ما أحدثه من الكلام في الجمادات كلامه! وكذلك أيضاً ما خلقه في الحيوانات، ولا يفرق حينئذ بين نطق وأنطق، وإنما قالت الجلود: ﴿أَنطَقَنَا ٱللَّهُ﴾ [فُصّلَت: ٢١]، ولم تقل: نطق الله[٣]، بل يلزم أن يكون متكلما بكل كلام خلقه في غيره، زورا كان أو كذبا أو كفرا أو هذيانا!! تعالى الله عن ذلك. وقد طرَّد ذلك الاتحادية، فقال ابن عربي[٤]:

وكل كلام في الوجود كلامه سواء علينا نثره ونظامه![٥]

= لم يبق شيء مخلوق إلا كان داخلا في ذلك، ثم ذكر ما ليس بخلق، فقال: ﴿وَٱلۡأَمۡرُۗ﴾ [الأعرَاف: ٥٤] فأمره هو قوله تبارك الله رب العالمين أن يكون قوله خلقا. وقال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةٖ مُّبَٰرَكَةٍۚ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ ۝٣ فِيهَا يُفۡرَقُ كُلُّ أَمۡرٍ حَكِيمٍ ۝٤﴾ثم قال في القرآن: هو أمر من عندنا " الرد على الزنادقة صـ ٢٢٤. وانظر: الإبانة الكبرى لابن بطة (الرد على الجهمية) (٢/١٦٦ ـ ١٦٩).

(١) التسلسل المراد هنا، هو التسلسل الممتنع، وهو: توالي عروض العلية والمعلولية إلى ما لا نهاية.

(٢) لفظ (الغير) من الألفاظ المجملة، وقد سبق الحديث عنه عند قول الطحاوي: (ما زال بصفاته قديما...).

(٣) قال ابن القيم: "فالإنطاق فعل الله الذي لا يجوز تعطيله، والنطق فعل العبد الذي لا يمكن إنكاره " شفاء العليل: (٢/٨١٠ الباب: ١٨).

(٤) هو محمد بن علي بن محمد بن أحمد الطائي، من ملاحدة الصوفية، أطبق العلماء على ذمه وتكفيره، وله شنائع وعظائم. ينظر: ابن عربي عقيدته وموقف علماء المسلمين منه. د. دغش العجمي.

(٥) وبهذا اللازم ألزم أهل السنة المعتزلة، يقول ابن تيمية: " وهذا اللازم تفر منه المعتزلة وغيرهم، إذ هم لا يقرون بأن الله خالق أفعال العباد، لكن يلزمهم بالحجة ما يخلقه الله من الكلام، مثل: إنطاق الجلود، وتسبيح الحصى، وتسليم الحجر عليه ﷺ، =

ولو صح أن يوصف أحد بصفة قامت بغيره، لصح أن يقال للبصير: أعمى، وللأعمى: بصير! لأن البصير قد قام وصف العمى بغيره، والأعمى قد قام وصف البصر بغيره! ولصح أن يوصف الله تعالى بالصفات التي خلقها في غيره، من الألوان والروائح والطعوم والطول والقصر ونحو ذلك[(١)].

وبمثل ذلك ألزم الإمام عبدالعزيز المكي بشرا المريسي بين يدي

= وشهادة الألسنة والأيدي والأرجل فإن هذا ليس من أفعال العباد، بل ذلك خلق الله، فيلزمهم أن يقولوا: ذلك كله كلام الله، وهو باطل، وهم لا يلتزمونه. وإنما التزم مثل هذا الاتحادية والحلولية الذين يقولون: إنه وجود المخلوقات،أو:هو سار في جميع المخلوقات. كما قال قائلهم: وكل كلام في الوجود كلامه... سواء علينا نثره ونظامه" جامع الرسائل (١/١٥٧). وانظر تعليق ابن تيمية على مناظرة عبدالعزيز الكناني لبشر المريسي، في درء التعارض (٢/٢٥٢).

قال ابن تيمية ـ رحمه الله ـ: " ومن قال: القرآن مخلوق فهو بين أمرين: إما أن يجعل كل كلام في الوجود كلامه، وبين أن يجعله غير متكلم بشيء أصلا، فيجعل العباد المتكلمين أكمل منه، وشبهه بالأصنام والجمادات والموات، كالعجل الذي لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا، فيكون قد فرَّ عن إثبات صفات الكمال له حذرا في زعمه من التشبيه، فوصفه بالنقص وشبهه بالجامد والموات " الفتاوى (١٢/٢٨٥).

(١) هذا الوجه من أوجه الرد على المعتزلة، قد جاء في كلام ابن تيمية بسطه وتوضيحه، فقال ـ رحمه الله ـ: " ما خلقه الله في غيره من الكلام وسائر الصفات فإنما يعود حكمه على ذلك المحل لا على غيره،فإذا خلق الله في بعض الأجسام حركة أو طعما أو لونا أو ريحا، كان ذلك الجسم هو المتحرك المتلون المتروح المطعوم، وإذا خلق بمحل حياة أو علما أو قدرة أو إرادة أو كلاما، كان ذلك المحل هو الحي العالم القادر المريد المتكلم...، ـ إلى أن قال ـ: فكما أنه ـ سبحانه ـ لا يجوز أن يكون متصفا بما خلقه من الصفات المشروطة بالحياة وغير المشروطة بالحياة، فلا يكون هو المتحرك بما خلقه في غيره من الحركات، ولا المصوت بما خلقه في غيره من الأصوات، ولا سمعه ولا بصره وقدرته ما خلقه في غيره من السمع والبصر والقدرة، فكذلك لا يكون كلامه ما خلقه في غيره من الكلام، ولا يكون متكلما بذلك الكلام " الفتاوى (١٢/٥١١ ـ ٥١٢). وقال: "وكل معنًى له اسم وهو قائم بمحل، وجب أن يشتق لمحله منه اسم، وأن لا يشتق لغير محله منه اسم " الفتاوى (١٢/٤٣٤)،(١٢/٤٠، ٥١٤)، التسعينية (٢/٤٤٣).

المأمون[١]، بعد أن تكلم معه ملتزما أن لا يخرج عن نص التنزيل، وألزمه الحجة، فقال بشر: يا أمير المؤمنين، ليدع مطالبتي بنص التنزيل، ويناظرني بغيره، فإن لم يدع قوله ويرجع عنه، ويقر بخلق القرآن الساعة وإلا فدمي حلال. قال عبدالعزيز: تسألني أم أسألك؟ فقال بشر: اسأل أنت، وطمع في، فقلت له: يلزمك واحدة من ثلاث لا بد منها: إما أن تقول: إن الله خلق القرآن ـ وهو عندي أنا كلامه ـ في نفسه، أو خلقه قائما بذاته ونفسه، أو خلقه في غيره؟ قال: أقول: خلقه كما خلق الأشياء كلها. وحاد عن الجواب. فقال المأمون: اشرح أنت هذه المسألة، ودع بشرا فقد انقطع. فقال عبدالعزيز: إن قال خلق كلامه في نفسه، فهذا محال، لأن الله لا يكون محلا للحوادث المخلوقة، ولا يكون فيه شيء مخلوق[٢]. وإن قال خلقه في غيره، فيلزم في النظر والقياس أن كل كلام خلقه الله في غيره فهو كلامه. وإن قال خلقه قائما بنفسه وذاته، فهذا محال، لا يكون الكلام إلا من متكلم، كما لا تكون الإرادة إلا من مريد، ولا العلم إلا من عالم، ولا يعقل كلام قائم بنفسه يتكلم بذاته. فلما استحال من هذه الجهات أن يكون مخلوقا، علم أنه صفة لله. هذا مختصر من كلام الإمام عبدالعزيز في "الحيدة"[٣].

---

(١) هذه المناظرة جاءت في كتاب: الحيدة لعبدالعزيز الكناني صـ ٩٥، ٩٦.

(٢) المثبت في طبعة الرسالة: (ولا يكون منه شيء مخلوقا)، والتصويب من: الحيدة صـ ٩٦.

(٣) نقل ابن تيمية هذه المناظرة وعلق عليها في درء التعارض: (٢/٢٤٥ ـ ٢٥٦)، وكان مما قاله ـ رحمه الله ـ: "وأما القسم الأول ـ وهو كونه سبحانه خلقه في نفسه ـ فأبطله عبدالعزيز أيضا، لكن ما في نفس الله تعالى يحتمل نوعين:

أحدهما: أن يقال: أحدث في نفسه بقدرته كلاما بعد أن لم يكن متكلما. وهذا قول الكرامية وغيرهم، ممن يقول: كلام الله حادث ومحدث في ذات الله تعالى، وأن الله تكلم بعد أن لم يكن يتكلم أصلا، وأن الله يمتنع أن يقال في حقه: ما زال متكلما، وهذا مما أنكره الإمام أحمد وغيره.

والثاني: أن يقال: لم يزل الله متكلما إذا شاء كما قاله الأئمة، وكل من هاتين الطائفتين لا تقول: إن ما في نفس الله مخلوق. بل المخلوق عندهم لا يكون إلا منفصلا عن نفس الله تعالى، وما قام به من أفعاله وصفاته فليس بمخلوق " درء التعارض (٢/٢٥٤).

وعموم (كل) في كل موضع بحسبه[١]، ويعرف ذلك بالقرائن[٢]، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا يُرَىٰ إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ﴾ [الأحقاف: ٢٥]، ومساكنهم شيء، ولم تدخل في عموم كل شيء دمرته الريح، وذلك لأن المراد: تدمر كل شيء يقبل التدمير بالريح عادة، وما يستحق التدمير. وكذا قوله تعالى حكاية عن بلقيس: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النَّمل: ٢٣]، المراد من كل شيء يحتاج إليه الملوك، وهذا القيد يفهم من قرائن الكلام، إذ مراد الهدهد أنها ملكة كاملة في أمر الملك، غير محتاجة إلى ما يكمل به أمر ملكها، ولهذا نظائر كثيرة.

والمراد من قوله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعَام: ١٠٢]، أي: كل شيء مخلوق، وكل موجود سوى الله تعالى فهو مخلوق، فدخل في هذا العموم أفعال العباد حتما، ولم يدخل في العموم الخالق تعالى، وصفاته ليست غيره، لأنه سبحانه وتعالى هو الموصوف بصفات الكمال، وصفاته ملازمة لذاته المقدسة، لا يتصور انفصال صفاته عنه، كما تقدم الإشارة إلى هذا المعنى عند قوله: "ما زال قديما بصفاته قبل خلقه". بل نفس ما استدلوا به يدل عليهم، فإذا كان قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرّعد: ١٦] مخلوقا، لا يصح أن يكون دليلا.

---

(١) من قول الشارح: " وعموم كل في كل موضع... " إلى قوله: " لا يتصور انفصال صفاته عنه"، جاء بمعناه عند ابن تيمية في: الفتاوى (٣٦١/٦) والفتاوى (٣٣١/١٢). وممن ذكر الجواب بنحو ما ذكره الشارح، ابن بطة في الإبانة الكبرى (الرد على الجهمية) (١٧٦/٢).

(٢) توضيح هذه القاعدة ما ذكره ابن تيمية بقوله: "فإن الاسم تتنوع دلالته بحسب قيوده، ففي قوله: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البَقَرَة: ٢٩] دخل في ذلك نفسه لأنها تصلح أن تعلم، وفي قوله: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المَائدة: ١٢٠] دخل في ذلك ما يصلح أن يكون مقدورا، وذلك يتناول كل ما كانت ذاته ممكنة الوجود، وقد يقال: دخل في ذلك كل ما يسمي شيئاً بمعنى (مشيئا)، فإن (الشيء) في الأصل مصدر وهو بمعنى المشيء، فكل ما يصلح أن يشاء فهو عليه قدير... وفي قوله: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرّعد: ١٦]، قد علم أن الخالق ليس هو المخلوق، وأنه لا يتناوله الاسم، وإنما دخل فيه كل شيء مخلوق، وهي الحادثات جميعها " الفتاوى (٣٣١/١٢).

وأما استدلالهم بقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣]، فما أفسده من استدلال! فإن (جعل) إذا كان بمعنى (خلق) يتعدى إلى مفعول واحد، كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام: ١]، وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ۝٣٠ وَجَعَلْنَا فِى ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِىَ أَن تَمِيدَ بِهِمْ﴾ [الأنبياء: ٣٠، ٣١]. وإذا تعدى إلى مفعولين لم يكن بمعنى (خلق)، قال تعالى: ﴿وَلَا تَنقُضُوا۟ ٱلْأَيْمَٰنَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ ٱللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا﴾ [النحل: ٩١]. وقال تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا۟ ٱللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَٰنِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٤]. وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ جَعَلُوا۟ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ ۝٩١﴾ [الحجر: ٩١] وقال تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ﴾ [الإسراء: ٢٩] وقال تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ﴾ [الإسراء: ٣٩]. وقال تعالى: ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا﴾ [الزخرف: ١٩]. ونظائره كثيرة، فكذا قوله تعالى ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣][(١)].

وما أفسد استدلالهم بقوله تعالى: ﴿نُودِىَ مِن شَٰطِئِ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ فِى ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ﴾ [القصص: ٣٠]. على أن الكلام خلقه الله تعالى في الشجرة فسمعه موسى منها! وعموا عما قبل هذه الكلمة وما بعدها، فإن الله تعالى قال: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ مِن شَٰطِئِ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ﴾ [القصص: ٣٠][(٢)]، والنداء هو الكلام من بعد، فسمع موسى عليه السلام النداء من

---

(١) هذا الوجه من الرد قد جاء مقررا في كلام الإمام أحمد في الرد على الزنادقة ص ٢١٤ ـ ٢٢٠، وكذلك عند الإمام عبدالعزيز المكي في الحيدة ص٦٨، وابن بطة في الإبانة الكبرى (الرد على الجهمية) (١٥٧/٢).

قال ابن القيم ـ رحمه الله ـ: " وأما الجعل، فقد أطلق على الله سبحانه بمعنيين: **أحدهما**: الإيجاد والخلق. **والثاني**: التصيير. فالأول يتعدى إلى مفعول، كقوله: " وجعل الظلمات والنور" والثاني أكثر ما يتعدى إلى مفعولين، كقوله: "إنا جعلناه قرآنا عربيا" " شفاء العليل (٨٠٣/٢ الباب: ١٧). وانظر: الفتاوى (٥٢٢/١٢).

(٢) ما جاء في الكتاب والسنة من إخباره سبحانه وتعالى عن نفسه بأنه نادى وينادي عباده دليل على إثبات صفة الكلام، وإثبات الصوت لله تعالى، فإن النداء باتفاق أهل اللغة لا يكون إلا بصوت، وقد أخبر سبحانه عن نفسه بالنداء في أكثر من عشرة مواضع، كما ذكر ذلك ابن تيمية في الفتاوى (٣٠٤/١٢). انظر: مختصر الصواعق (١٢٧٤/٣). =

حافة الوادي، ثم قال: ﴿فِي ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ﴾ [القصص: ٣٠]. أي: أن النداء كان في البقعة المباركة من عند الشجرة، كما يقول: سمعت كلام زيد من البيت، يكون (من البيت) لابتداء الغاية، لا أن البيت هو المتكلم! ولو كان الكلام مخلوقا في الشجرة، لكانت الشجرة هي القائلة: ﴿يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [القصص: ٣٠]. وهل قال: ﴿إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [القصص: ٣٠]، غير رب العالمين؟ ولو كان هذا الكلام بدا من غير الله، لكان قول فرعون: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النَّازعَات: ٢٤] صدقا، إذ كل من الكلامين عندهم مخلوق قد قاله غير الله(١)! وقد

= يقول ابن تيمية ـ رحمه الله ـ: " و(النداء) باتفاق أهل اللغة لا يكون إلا صوتا مسموعا، فهذا مما اتفق عليه سلف المسلمين وجمهورهم " الفتاوى (١٢/٤٠). وقال: " والنداء لا يكون إلا صوتا مسموعا، ولا يعقل في لغة العرب لفظ النداء بغير صوت مسموع، لا حقيقة ولا مجازا " الفتاوى (١٢/١٣٠).

وبيَّن ـ رحمه الله ـ أن النداء كما أنه يدل على إثبات الصوت فهو يدل على إثبات جنس الكلام ضرورة، فقال: " (النداء) في لغة العرب هو صوت رفيع، لا يطلق النداء على ما ليس بصوت لا حقيقة ولا مجازا، وإذا كان النداء نوعا من الصوت فالدال على النوع دال على الجنس بالضرورة " الفتاوى (٦/٥٣١).

وفي إثبات النداء رد أيضاً على الكلابية والأشاعرة وغيرهم، ممن زعم أن كلام الله معنى واحد قديم قائم بذات الله، يقول ابن تيمية ـ عند قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ مِن شَٰطِيِٕ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ﴾ [القصص: ٣٠] ـ: " فهذا بيِّن في أنه إنما ناداه حين جاء، لم يكن النداء في الأزل كما يقوله (الكلابية) يقولون: إن النداء قائم بذات الله في الأزل، وهو لازم لذاته لم يزل ولا يزال مناديا له، لكنه لما أتى خلق فيه إدراكا لما كان موجودا في الأزل " جامع الرسائل (٢/١١). وقال: "والقرآن والسنة وكلام السلف قاطبة يقتضي أنه إنما ناداه وناجاه حين أتى، لم يكن النداء موجودا قبل ذلك فضلا عن أن يكون قديما أزليا " جامع الرسائل (٢/١٢). وانظر: الفتاوى (١٢/١٣١)، مختصر الصواعق (٤/١٣١٩ ـ ١٣٢٠).

كما أن الكلام النفساني (المعنى) لا يكون مسموعا.

(١) هذا إلزام من ابن أبي العز لهم على قولهم أن الله خلق الكلام في غيره، وقد جاء هذا الإلزام مقررا في كلام ابن تيمية، فقال: " ومن جعل كلامه مخلوقا لزمه أن يقول: المخلوق هو القائل لموسى: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدْنِي وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِيٓ ١٤﴾ [طه: ١٤]، وهذا ممتنع، لا يجوز أن يكون هذا كلاما إلا لرب العالمين" الفتاوى (١٢/٤١). =

فرقوا بين الكلامين على أصلهم الفاسد: أن ذاك كلام خلقه الله في الشجرة، وهذا كلام خلقه فرعون!! فحرفوا وبدلوا واعتقدوا خالقا غير الله. وسيأتي الكلام على مسألة أفعال العباد، إن شاء الله تعالى.

فإن قيل(١): فقد قال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ [الحَاقَّة: ٤٠، والتكوير: ١٩]. وهذا يدل على أن الرسول أحدثه، إما جبريل أو محمد.

قيل: ذكر الرسول معرف أنه مبلغ عن مرسله، لأنه لم يقل: أنه قول ملك أو نبي، فعلم أنه بلغه عمن أرسله به، لا أنه أنشأه من جهة نفسه(٢).

وأيضا: فالرسول في إحدى الآيتين جبريل، وفي الأخرى محمد، فإضافته إلى كل منهما تبين أن الإضافة للتبليغ، إذ لو أحدثه أحدهما امتنع أن يحدثه الآخر(٣).

= وقال: "ولهذا قال من قال من السلف: من قال: ﴿إِنَّنِىٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠﴾ [طه: ١٤] مخلوق فقد جعل كلام الله بمنزلة قول فرعون الذي قال: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النَّازعَات: ٢٤] لأن عنده هذا الكلام خلقه الله في الشجرة، وذلك خلقه في فرعون، فإذا كان هذا كلام الله كان هذا كلام الله " درء التعارض (٢/٢٥٣).

(١) قول الشارح: " فإن قيل..." إلى قوله في صـ٢٢٤: " أو كلام غيرك؟ " مأخوذ من الفتاوى (١٢/٢٦٥ ـ ٢٦٦). وانظر الفتاوى (١٢/١٣٥، ٥٤١، ٥٥٥)، التسعينية (٣/٩٧١)، مختصر الصواعق (٤/١٣٣٩).

(٢) اختصر الشارح كلام ابن تيمية هنا، وفي أصل الكلام ما يوضح هذا الوجه، فقال: " لأن لفظ الرسول يبين أنه مبلغ عن غيره لا منشئ له من عنده ﴿وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾ [النُّور: ٥٤]، فكان قوله: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٤٠﴾﴾ [الحَاقَّة: ٤٠] بمنزلة قوله: لتبليغ رسول، أو مبلغ من رسول كريم، أو جاء به رسول كريم، أو مسموع عن رسول كريم، وليس معناه: أنه أنشأه، أو أحدثه، أو أنشأ شيئاً منه، أو أحدثه رسول كريم، إذ لو كان منشئا لم يكن رسولا فيما أنشأه وابتدأه، وإنما يكون رسولا فيما بلغه وأداه..." الفتاوى (١٢/٢٦٦).

(٣) تتمة كلام ابن تيمية: " فلو كان أحد الرسولين أنشأ حروفه ونظمه، امتنع أن يكون الرسول الآخر هو المنشئ المؤلف لها" الفتاوى (١٢/٢٦٦). وقال: " فالرسول في هذه الآية محمد ﷺ، والرسول في الأخرى جبريل، فلو أريد به أن الرسول أحدث عبارته لتناقض الخبران، فعلم أنه أضافه إليه إضافة تبليغ لا إضافة إحداث " الفتاوى (١٢/٥٢١). وقال: " ولكن لما كان الرسول الملك قد يقال: إنه شيطان، =

وأيضا: فقوله رسول أمين، دليل على أنه لا يزيد في الكلام الذي أرسل بتبليغه ولا ينقص منه، بل هو أمين على ما أرسل به، يبلغه عن مرسله.

وأيضا: فإن الله قد كفّر من جعله قول البشر، ومحمد ﷺ بشر، فمن جعله قول محمد، بمعنى أنه أنشأه، فقد كفر[1]. ولا فرق بين أن يقول: أنه قول بشر، أو جني، أو ملك، والكلام كلام من قاله مبتدئا، لا من قاله مبلغا، ومن سمع قائلا يقول:

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل ....

قال: هذا شعر امرئ القيس، ومن سمعه يقول: «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى»[2]. قال: هذا كلام الرسول، وإن سمعه يقول: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ۝٤ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾ [الفاتحة: ٢ ـ ٥]: قال: هذا كلام الله، إن كان عنده خبر ذلك، وإلا قال: لا أدري مِن كلام مَن هذا؟ ولو أنكر عليه أحد ذلك لكذبه[3]. ولهذا من سمع من غيره

= بيَّن الله أنه تبليغ ملك كريم، لا تبليغ شيطان رجيم؛ ولهذا قال: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝١٩ ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ ۝٢٠﴾ إلى قوله: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَٰنٍ رَّجِيمٍ ۝٢٥﴾ [التكوير: ٢٥]... فلما كان الرسول البشري يقال: إنه مجنون أو مفتر، نزهه عن هذا وهذا، وكذلك في السورة الأخرى قال: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝٤٠ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ۝٤١ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ۝٤٢ تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٨٠﴾ " الفتاوى (١٢/٢٧٠).

(١) جاء في موضع آخر من كلام ابن تيمية مزيد بيان لذلك، فقال: " فقوله: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝٤٠﴾ [الحاقة: ٤٠] ضمير يعود إلى القرآن، والقرآن يتناول معانيه ولفظه، ومجموع هذا ليس قولا لغير الله بإجماع المسلمين، وإطلاق القول بأن القرآن كلام جبريل أو محمد أو غيرهما من المخلوقين، كفر لم يقله أحد من أئمة المسلمين...) الفتاوى (١٢/٥٥٥)، (١٢/٢٧١).

(٢) أخرجه البخاري (١، ٥٤، ٢٥٢٩، ٥٠٧٠، ٦٦٨٩)، ومسلم (١٩٠٧) من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(٣) فالكلام كلام من قاله منشئا لا مبلغا، قال ابن تيمية: " ولو قال المبلغ: =

نظما أو نثرا، يقول له: هذا كلام من؟ أهذا كلامك أو كلام غيرك؟

وبالجملة، فأهل السنة كلهم، من أهل المذاهب الأربعة وغيرهم من السلف والخلف، متفقون على أن كلام الله غير مخلوق. ولكن بعد ذلك تنازع المتأخرون في أن كلام الله هل هو معنى واحد قائم بالذات، أو أنه حروف وأصوات تكلم الله بها بعد أن لم يكن متكلما، أو أنه لم يزل متكلما إذا شاء ومتى شاء وكيف شاء وأن نوع الكلام قديم.

وقد يطلق بعض المعتزلة على القرآن أنه غير مخلوق(١)، ومرادهم أنه غير مختلق مفترى مكذوب، بل هو حق وصدق، ولا ريب أن هذا المعنى منتف باتفاق المسلمين.

والنزاع بين أهل القبلة إنما هو في كونه مخلوقا خلقه الله، أو هو كلامه الذي تكلم به وقام بذاته؟ وأهل السنة إنما سئلوا عن هذا، وإلا فكونه مكذوبا مفترى مما لا ينازع مسلم في بطلانه(٢). ولا شك أن مشايخ

= هذا كلامي وقولي لكذبه الناس؛ لعلمهم بأن الكلام كلام لمن قاله مبتدئا منشئا، لا لمن أداه راويا مبلغا. فإذا كان مثل هذا معلوما في تبليغ كلام المخلوق، فكيف لا يعقل في تبليغ كلام الخالق، الذي هو أولى ألّا يجعل كلاما لغير الخالق جل وعلا؟! " الفتاوى (١٢/ ٢٦٠).

(١) بل قد يطلقون الإجماع أحيانا، قال ابن تيمية: " وقد يذكرون إجماع المسلمين على أن الله متكلم حقيقة، لئلا يضاف إليهم أنهم يقولون: أنه غير متكلم. لكن معنى كونه سبحانه متكلما عندهم أنه خلق الكلام في غيره " الفتاوى (١٢/ ٣١١). وبيَّن - رحمه الله - أقوال الجهمية في تسميته تعالى متكلما، فقال: " فلهم في تسمية الله تعالى متكلما بالكلام المخلوق ثلاثة أقوال:
أحدها: وهو حقيقة قولهم وهم فيه أصدق؛ لإظهارهم كفرهم أن الله لا تكلم ولا يتكلم.
والثاني: وهم فيه متوسطون في النفاق أنه يسمى متكلما بطريق المجاز.
والثالث: وهم فيه منافقون نفاقا محضا أنه يسمى متكلما بطريق الحقيقة، وأساس النفاق الذي ينبني عليه الكذب، فلهذا كانوا أكذب الناس في تسمية الله متكلما بكلام ليس قائما به، وإنما هو مخلوق في غيره..." التسعينية (٢/ ٤٤٤).

(٢) انظر: المنهاج (٢/ ٣٦٨).

المعتزلة وغيرهم من أهل البدع، معترفون بأن اعتقادهم في التوحيد والصفات والقدر لم يتلقوه لا عن كتاب ولا سنة، ولا عن أئمة الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وإنما يزعمون أن العقل دلَّهم عليه، وإنما يزعمون أنهم تلقوا من الأئمة الشرائع.

ولو ترك الناس على فطرهم السليمة وعقولهم المستقيمة، لم يكن بينهم نزاع، ولكن ألقى الشيطان إلى بعض الناس أغلوطة من أغاليطه، فرَّق بها بينهم. ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِى ٱلْكِتَٰبِ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ﴾ [البَقَرَة: ١٧٦].

والذي يدل عليه كلام الطحاوي - رَحِمَهُ اللَّهُ -: أنه تعالى لم يزل متكلما إذا شاء كيف شاء، وأن نوع كلامه قديم، وكذلك ظاهر كلام الإمام أبي حنيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في(الفقه الأكبر)، فإنه قال: والقرآن كلام الله في المصاحف مكتوب، وفي القلوب محفوظ، وعلى الألسن مقروء، وعلى النبي - ﷺ - منزل، ولفظنا بالقرآن مخلوق، وكتابته لنا مخلوقة، وقراءتنا له مخلوقة، والقرآن غير مخلوق، وما ذكر الله في القرآن حكاية عن موسى وغيره من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وعن فرعون وإبليس، فإن ذلك كله كلام الله إخبار عنهم، كلام الله غير مخلوق، وكلام موسى وغيره من المخلوقين مخلوق، والقرآن كلام الله لا كلامهم، وسمع موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ كلام الله تعالى، فلما كلم موسى،كلمه بكلامه الذي هو من صفاته لم يزل، وصفاته كلها خلاف صفات المخلوقين، يعلم لا كعلمنا، ويقدر لا كقدرتنا، ويرى لا كرؤيتنا، ويتكلم لا ككلامنا. انتهى(١).

---

(١) وكلام أبي حنيفة هنا يتفق مع كلام الإمام أحمد حين قال: "القران كلام الله غير مخلوق حيث تصرف ". ينظر: الفتاوى (١٢/٧٥).
ولقد وقع الغلط على أبي حنيفة بنسبة القول بخلق القرآن إليه، ولقد ثبت براءته من ذلك، كما جاء في كلام بعض الأئمة. فقد روى الخطيب في: تاريخ بغداد (١٣/٣٨٤) عن أبي بكر المروذي قال: قال الإمام أحمد: (لم يصح عندنا أن أبا حنيفة كان يقول: القرآن مخلوق) (١٣/٢٨٠)، وانظر ما نقله اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (١/٢٩٧).
وصرح ابن تيمية بأن قول أبي حنيفة في القرآن كقول سائر الأئمة، كما في المنهاج (٢/١٠٦). =

فقوله: (ولما كلم موسى كلمه بكلامه الذي هو من صفاته). يعلم منه أنه حين جاء كلمه، لا أنه لم يزل ولا يزال أزلا وأبدا يقول يا موسى، كما يفهم ذلك من قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [الأعرَاف: ١٤٣]، ففهم منه الرد على من يقول من أصحابه: إنه معنى واحد قائم بالنفس لا يتصور أن يسمع، وإنما يخلق الله الصوت في الهواء، كما قال أبو منصور الماتريدي وغيره.

وقوله: **(الذي هو من صفاته لم يزل)**. رد على من يقول: إنه حدث له وصف الكلام بعد أن لم يكن متكلما.

وبالجملة: فكل ما تحتج به المعتزلة مما يدل على أنه كلام متعلق بمشيئته وقدرته، وأنه يتكلم إذا شاء، وأنه يتكلم شيئاً بعد شيء، فهو حق يجب قبوله. وما يقول به من يقول: إن كلام الله قائم بذاته، وأنه صفة له، والصفة لا تقوم إلا بالموصوف: فهو حق يجب قبوله والقول به. فيجب الأخذ بما في قول كل من الطائفتين من الصواب، والعدول عما يرده الشرع والعقل من قول كل منهما(١).

فإذا قالوا لنا: فهذا يلزم أن تكون الحوادث قامت به(٢). قلنا: هذا

= وسبب اللبس من إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة الذي زعم أن القول بخلق القرآن هو دين أبيه وجده، ولقد كذبه الحافظ ابن حجر كما في: لسان الميزان (٣٩٩/١).

(١) فكل من الطائفتين وافقت الحق والصواب من وجه وخالفت في الآخر، يقول ابن تيمية في ذلك: " فكل من المعتزلة والأشعرية في مسائل كلام الله وأفعال الله، بل وسائر صفاته، وافقوا السلف والأئمة من وجه، وخالفوهم من وجه، وليس قول أحدهما هو قول السلف دون الآخر..." الفتاوى (١٣٤/١٢)، وقال: "وأما السلف وأتباعهم وجمهور العقلاء فالمتكلم المعروف عندهم من قام به الكلام، وتكلم بمشيئته وقدرته، لا يعقل متكلم لم يقم به الكلام، ولا يعقل متكلم بغير مشيئته وقدرته، فكان كل من تينك الطائفتين المبتدعتين أخذت بعض وصف المتكلم: المعتزلة أخذوا أنه فاعل، والكلابية أخذوا أنه محل الكلام" الفتاوى (٣١٢/١٢).

(٢) منشأ الغلط عند الفريقين نفي أن يقوم به سبحانه ما يكون بإرادته وقدرته، قال ابن تيمية ـ رحمه الله ـ: "منشأ اضطراب الفريقين اشتراكهما في أنه لا يقوم به ما يكون بإرادته وقدرته، فلزم هؤلاء ـ إذا جعلوه يتكلم بإرادته وقدرته واختياره ـ أن يكون كلامه مخلوقا =

القول مجمل، ومن أنكر قبلكم قيام الحوادث بهذا المعنى به تعالى من الأئمة[1]؟ ونصوص القرآن والسنة تتضمن ذلك، ونصوص الأئمة أيضا، مع صريح العقل.

ولا شك أن الرسل الذين خاطبوا الناس، وأخبروهم أن الله قال ونادى وناجى ويقول، لم يفهموهم أن هذه مخلوقات منفصلة عنه، بل الذي أفهموهم إياه: أن الله نفسه هو الذي تكلم، والكلام قائم به لا بغيره، وأنه هو الذي تكلم به وقاله، كما قالت عائشة رضي الله عنها في حديث الإفك: "ولشأني في نفسي كان أحقر من أن يتكلم الله في بوحي يتلى"[2]. ولو كان المراد من ذلك كله خلاف مفهومه لوجب بيانه، إذ تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز.

ولا يعرف في لغة ولا عقل قائل متكلم لا يقوم به القول والكلام وإنما قام الكلام بغيره[3]، وإن زعموا أنهم فروا من ذلك حذرا من

= منفصلا عنه، ولزم هؤلاء - إذا جعلوه غير مخلوق - أن لا يكون قادرا على الكلام، ولا يتكلم بمشيئته وقدرته، ولا يتكلم بما يشاء " درء التعارض:(٢/١١٢ - ١١٣).

(١) فهذا اللفظ المجمل قد يراد به معنى صحيحا، وهذا المعنى الصحيح لا ينفى عن الله، قال ابن تيمية: " وإذا قالوا: (لا تحله الحوادث) أوهموا الناس أن مرادهم أنه لا يكون محلا للتغيرات والاستحالات ونحو ذلك من الأحداث التي تحدث للمخلوقين فتحيلهم وتفسدهم، وهذا معنى صحيح، ولكن مقصودهم بذلك أنه ليس له فعل اختياري يقوم بنفسه، ولا له كلام ولا فعل يقوم به يتعلق بمشيئته وقدرته، وأنه لا يقدر على استواء أو نزول أو إتيان أو مجيء، وأن المخلوقات التي خلقها لم يكن منه عند خلقها فعل أصلا، بل عين المخلوقات هي الفعل، ليس هناك فعل ومفعول، وخلق ومخلوق، بل المخلوق عين الخلق، والمفعول عين الفعل، ونحو ذلك) درء التعارض (٢/١٢).وقال: " وهذا الكلام مجمل، فإنه إذا أريد به ما لا يخلو عن الحادث المعين، أو ما لا يسبق الحادث المعين، فهو حق بلا ريب، ولا نزاع فيه، وكذلك إذا أريد بالحادث جملة ما له أول، أو ما كان بعد العدم، ونحو ذلك... إلخ " الفتاوى (١٢/١٤٢). المنهاج (٢/٣٨١).

(٢) جزء من حديث الإفك، أخرجه البخاري (٣٦٦١، ٤١٤١، ٤٧٥٠)، ومسلم (٢٧٧٠).

(٣) يقول ابن تيمية: " ففسروا المتكلم في اللغة بمعنى لا يعرف في لغة العرب ولا غيرهم، لا حقيقة ولا مجازا " الفتاوى (١٢/٢٩ - ٣٠).

التشبيه، فلا يثبتوا صفة غيره، فإنهم إذا قالوا: يعلم لا كعلمنا، قلنا: ويتكلم لا كتكلمنا، وكذلك سائر الصفات.

وهل يعقل قادر لا تقوم به القدرة، أو حي لا تقوم به الحياة؟ وقد قال ﷺ: «أعوذ بكلمات الله التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر»[١]، فهل يقول عاقل: أنه ﷺ عاذ بمخلوق؟! بل هذا كقوله: «أعوذ برضاك من سخطك، وأعوذ بمعافاتك من عقوبتك»[٢]، وكقوله: «أعوذ بعزة الله وقدرته من شر ما أجد وأحاذر»[٣]. وكقوله: «وأعوذ بعظمتك أن نغتال من تحتنا»[٤]. كل هذه من صفات الله تعالى[٥].

وهذه المعاني مبسوطة في مواضعها، وإنما أشير إليها هنا إشارة.

وكثير من متأخري الحنفية على أنه معنى واحد، والتعدد والتكثر والتجزي والتبعض حاصل في الدلالات[٦]، لا في المدلول، وهذه العبارات مخلوقة، وسميت (كلام الله) لدلالتها عليه وتأديه بها، فإن عبر بالعربية فهو قرآن، وإن عبر بالعبرية فهو توراة، فاختلفت العبارات لا الكلام. قالوا: وتسمى هذه العبارات كلام الله مجازا!

وهذا كلام فاسد[٧]، فإن لازمه أن معنى قوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسرَاء: ٣٢]، هو معنى قوله: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البَقَرَة: ٤٣] ومعنى آية

---

(١) أخرجه أحمد (١٥٤٦١)، وأبو يعلى (٦٨٤٤)، وابن أبي شيبة (٣٠٢٣٨)، والبيهقي في الدعوات الكبير (٥٣١) كلهم من حديث عبدالرحمن بن خنبش رضي الله عنه. والحديث صححه الألباني في تخريج الطحاوية ص١٩١.

(٢) جزء من حديث أخرجه مسلم (٤٨٦) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٣) أخرجه مسلم، وقد تقدم تخريجه.

(٤) تقدم تخريجه.

(٥) فالسلف والأئمة اطرد أصلهم في أن المعنى إذا قام بمحل عاد حكمه على ذلك المحل، ولم يشتق لغيره منه اسم، بخلاف الكلابية ومن معهم فإنهم اضطربوا في هذا الأصل وتناقضوا تناقضا ظاهرا. انظر: الفتاوى (٨/٤٨٣)، (١٢/٣١٣).

(٦) الدلالات: أي العبارات، انظر الفتاوى (١٢/٢٩٥).

(٧) من قول الشارح: "وهذا كلام فاسد " إلى ما يليه من السطور الثلاثة، مأخوذ من الفتاوى: (١٢/١٢٢).

الكرسي هو معنى آية الدين! ومعنى سورة الإخلاص هو معنى ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ﴾ [المَسَد: ١]. وكلما تأمل الإنسان هذا القول تبيَّن له فساده، وعلم أنه مخالف لكلام السلف[١].

والحق: أن التوراة والإنجيل والزبور والقرآن من كلام الله حقيقة[٢]، وكلام الله تعالى لا يتناهى[٣]، فإنه لم يزل يتكلم بما شاء إذا شاء كيف شاء، ولا يزال كذلك. قال تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا ﴿١٠٩﴾﴾ [الكهف: ١٠٩]. وقال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٧﴾﴾ [لقمان: ٢٧].

ولو كان ما في المصحف عبارة عن كلام الله، وليس هو كلام الله، لما حرم على الجنب والمحدث مسه، ولو كان ما يقرؤه القارئ ليس كلام الله، لما حرم على الجنب والمحدث قراءة القرآن[٤].

---

(١) وقال ـ رحمه الله ـ في بيان فساد هذا القول: " وجمهور الناس من أهل السنة وأهل البدعة يقولون: إن فساد هذا القول معلوم بالاضطرار،وإن معاني القرآن ليست هي معاني التوراة،وليست معاني التوراة المعربة هي القرآن، ولا القرآن إذا ترجم بالعبرية هو التوراة،ولا حقيقة الأمر هي حقيقة الخبر" درء التعارض (١١٠/٢).
وقال مُلْزما لهم: "إذا جوزتم أن تكون الحقائق المتنوعة شيئاً واحدا، فجوزوا أن يكون العلم والقدرة والكلام والسمع والبصر صفة واحدة، فاعترف أئمة هذا القول بأن هذا الإلزام ليس لهم عنه جواب عقلي " الفتاوى (١٢٢/١٢).

(٢) قال السجزي ـ مُلْزما لمن جعل (القرآن) اسما لكلام الله جملة ـ: " وإن قالوا: إن القرآن اسم لكلام الله جملة،وجب أن تسمى التوراة والإنجيل والزبور والقرآن وصحف إبراهيم وموسى أجمع قرآنا. ووجب أن يكون المؤمن بالتوراة من اليهود مؤمنا بالقرآن،وبما فيه،وغير جائز أن تؤخذ منه الجزية بعد وجوب الحكم بإيمانه " رسالة السجزي إلى أهل زبيد ص ١٠٩.

(٣) وأما الكلابية ومن وافقهم من الأشعرية والسالمية ـ لمَّا لم يجعلوه سبحانه متكلما بقدرته واختياره ـ أثبتوا معنى واحدا خوفا من إثبات ما لانهاية له. انظر: درء التعارض (١١٣/٢)، الفتاوى (١٧٤/١٢، ٥٩٤).

(٤) ذكر هذا الجواب ابن بطة في الإبانة الكبرى (الرد على الجهمية) (٢٧٥/١).

بل كلام الله محفوظ في الصدور، مقروء بالألسنة، مكتوب في المصاحف، كما قال أبو حنيفة ـ رضي الله عنه ـ في الفقه الأكبر. وهو في هذه المواضع كلها حقيقة، وإذا قيل: المكتوب في المصحف كلام الله، فهم منه معنى صحيح حقيقي، وإذا قيل[1]: فيه خط فلان وكتابته[2]، فهم منه معنى صحيح حقيقي، وإذا قيل: فيه مداد قد كتب به[3]، فهم منه معنى صحيح حقيقي، وإذا قيل: المداد في المصحف، كانت الظرفية فيه غير الظرفية المفهومة من قول القائل: فيه السماوات والأرض[4]، وفيه محمد وعيسى، ونحو ذلك. وهذان المعنيان مغايران لمعنى قول القائل: فيه خط فلان الكاتب. وهذه المعاني الثلاثة مغايرة لمعنى قول القائل: فيه كلام الله[5]. ومن لم يتنبه للفروق بين هذه المعاني ضل ولم يهتد للصواب[6]. وكذلك الفرق بين القراءة التي هي فعل القارئ، والمقروء الذي هو قول الباري، من لم يهتد له فهو ضال أيضا[7]، ولو أن إنسانا وجد في ورقة مكتوبا:

---

(١) هذه المسألة تسمى مراتب الوجود، وهي أربع: ١/الوجود العيني. ٢/الوجود العلمي. ٣/الوجود الرسمي البناني. ٤/الوجود اللفظي اللساني. وسيأتي في كلام الشارح والتعليق عليها مزيد توضيح وبيان.

(٢) وهو الوجود الرسمي، أو الوجود البناني.

(٣) وهذا هو الوجود العيني.

(٤) الوجود العلمي، أو الوجود الذهني.

(٥) الوجود اللفظي اللساني.

(٦) قال ابن تيمية ـ رحمه الله ـ: "حرف (في) التي يسميها النحاة ظرفا، يستعمل في كل موضع بالمعنى المناسب لذلك الموضع " الجواب الصحيح (٣/٩١). وقال: " لا ريب أن كلام المتكلم يقال: إنه قائم به. ويقال ـ مع ذلك ـ إنه مكتوب في القرطاس، ويقال: هذا هو كلام فلان بعينه، وهذا هو ذاك، ونحو ذلك من العبارات التي تبين أن هذا المكتوب في القرطاس، هو هذا الكلام الذي تكلم به المتكلم بعينه، لم يزد فيه ولم ينقص، لم يكتب كلام غيره. ولا يريدون بذلك أن نفس الخط نفس الصوت، أو نفس المعنى فإن هذا لا يقوله عاقل " الجواب الصحيح (٣/٩٣).

(٧) ولهذا قال الإمام أحمد وغيره من الأئمة: الكلام كلام البارئ، والصوت صوت القارئ. ينظر: مختصر الصواعق (٤/١٣٤٠).

وقد بيَّن ابن تيمية سبب الغلط في هذه المسألة، فقال: " وكثير من الخائضين في هذه المسألة لا يميز بين صوت العبد وصوت الرب، بل يجعل هذا هو هذا فينفيهما جميعا =

ألا كل شيء ما خلا الله باطل..(١)

من خط كاتب معروف، لقال: هذا من كلام لبيد حقيقة، وهذا خط فلان حقيقة، وهذا كل شيء حقيقة، وهذا حبر حقيقة، ولا تشتبه هذه الحقيقة بالأخرى.

والقرآن في الأصل: مصدر(٢)، فتارة يذكر ويراد به

= أو يثبتهما جميعا، فإذا نفى الحرف والصوت نفى أن يكون القرآن العربي كلام الله، وأن يكون مناديا لعباده بصوته... وإذا ثبت جعل صوت الرب هو صوت العبد " الفتاوى (١٢/٥٨٥).

وقال ـ رحمه الله ـ: " ولهذا كان الإمام أحمد بن حنبل وغيره من أئمة السنة يقولون: من قال اللفظ بالقرآن أو لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي، ومن قال إنه غير مخلوق فهو مبتدع... لأن اللفظ يراد به مصدر لفظ يلفظ لفظا، ومسمى هذا فعل العبد وفعل العبد مخلوق، ويراد باللفظ القول الذي يلفظ به اللافظ،وذلك كلام الله لا كلام القارئ، فمن قال إنه مخلوق فقد قال إن الله لم يتكلم بهذا القرآن...

وأما صوت العبد فهو مخلوق، وقد صرح أحمد وغيره بأن الصوت المسموع صوت العبد، ولم يقل أحمد قط: من قال إن صوتي بالقرآن مخلوق فهو جهمي،وإنما قال من قال لفظي بالقرآن، والفرق بين لفظ الكلام وصوت المبلغ له فرق واضح،فكل من بلغ كلام غيره بلفظ ذلك الرجل، فإنما بلغ لفظ ذلك الغير لا لفظ نفسه، وهو إنما بلغه بصوت نفسه لا بصوت ذلك الغير... ـ إلى أن قال ـ: وقال أحمد: نقول القرآن كلام الله غير مخلوق حيث تصرف: أي حيث تلي وكتب وقرئ مما هو في نفس الأمر كلام الله،فهو كلامه،وكلامه غير مخلوق.وما كان من صفات العباد وأفعالهم التي يقرؤون ويكتبون بها كلامه كأصواتهم ومدادهم فهو مخلوق، ولهذا من لم يهتد إلى هذا الفرق يحار " الفتاوى (١٢/٧٤ ـ ٧٥).

(١) البيت للبيد، من قصيدة يمدح بها ملك الحيرة: النعمان بن المنذر. وقد أخرج البخاري (٣٨٤١، ٦١٤٧، ٦٤٨٩)، ومسلم (٢٢٥٦) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال النبي ﷺ: "أصدق كلمة قالها شاعر، كلمة لبيد:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل

وكاد أمية بن أبي الصلت أن يسلم ".

(٢) وكذا اللفظ والتلاوة والكتابة ونحوها، قال ابن تيمية: " التلاوة والقراءة في الأصل مصدر (تلا تلاوة، وقرأ قراءة، كالقرآن)، لكن يسمى به الكلام كما يسمى بالقرآن، وحينئذ فتكون القراءة هي المقروء والتلاوة هي المتلو. وقد يراد بالتلاوة والقراءة المصدر الذي هو الفعل، فلا تكون القراءة والتلاوة هي المقروء المتلو، =

القراءة[1]، قال تعالى: ﴿وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ [الإسراء: ٧٨]. وقال ﷺ: «زينوا القرآن بأصواتكم»[2]. وتارة يذكر ويراد به المقروء، قال تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ﴿٩٨﴾﴾ [النحل: ٩٨]. وقال تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿٢٠٤﴾﴾ [الأعراف: ٢٠٤]. وقال ﷺ: «إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف»[3]. إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث الدالة على كل من المعنيين المذكورين.

= بل تكون مستلزمة له. وقد يراد بالتلاوة والقراءة مجموع الأمرين، فلا تكون هي المتلو لأن فيها الفعل، ولا تكون مباينة مغايرة للمتلو لأن المتلو جزؤها " الفتاوى (٣٩١/١٦). (٧٤/١٢).

(١) فالقراءة بمعنى قراءة العبد، وفعله، وحركته. ومما ينبه إليه هنا، ما نبَّه إليه ابن تيمية من أن لفظ (القراءة) مجمل، فقد يراد بالقراءة القرآن، وقد يراد به الفعل، فقال: "فلفظ القراءة مجمل، قد يراد بالقراءة القرآن، وقد يراد بالقراءة المصدر، فمن جعل (القراءة) التي هي المصدر غير المقروء، كما يجعل التكلم الذي هو فعله غير الكلام الذي هو يقوله، وأراد بالغير أنه ليس هو إياه فقد صدق، فإن الكلام الذي يتكلم به الإنسان يتضمن فعلا كالحركة، ويتضمن ما يقترن بالفعل من الحروف والمعاني " الفتاوى (٥٦٢/١٢). وانظر: درء التعارض: (٢٦٤/١).
وقال: "ونفس اللفظ والتلاوة والقراءة والكتابة ونحو ذلك، لما كان يراد به المصدر الذي هو حركات العباد، وما يحدث عنها من أصواتهم وشكل المداد، ويراد به نفس الكلام الذي يقرؤه التالي ويتلوه ويلفظ به ويكتبه؛ منع أحمد وغيره من إطلاق النفي والإثبات، الذي يقتضي جعل صفات الله مخلوقة، أو جعل صفات العباد ومدادهم غير مخلوق " الفتاوى (٧٤/١٢).

(٢) أخرجه النسائي في الكبرى (١٠٨٨، ١٠٨٩، ٨٠٥٠)، والصغرى (١٠١٥، ١٠١٦)، وابن ماجه (١٣٤٢)، وأحمد (١٨٤٩٤، ١٨٧٠٤، ١٨٧٠٩)، وأبو داود الطيالسي (٧٣٨)، وابن أبي شيبة (٨٨٢٩، ٣٠٥٥٦)، والدارمي (٣٥٠٠)، وأبو يعلى (١٦٨٦، ١٧٠٦)، وابن خزيمة (١٥٥١، ١٥٥٦)، وابن حبان (٧٤٩)، والحاكم (٧٦١/١ ـ ٧٦٩)، والبيهقي في السنن الصغرى (١٠٣٣)، والشعب (٢١٤٠) كلهم من حديث البراء بن عازب رضي الله عنه. وصححه الألباني في صحيح الجامع (٣٥٨٠)، وصحيح الترغيب والترهيب (١٤٤٩).

(٣) أخرجه البخاري (٢٤١٩، ٤٩٩٢، ٥٠٤١، ٦٩٣٦، ٧٥٥٠)، ومسلم (٨١٨) من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

فالحقائق لها وجود عيني، وذهني، ولفظي، ورسمي[(١)]، ولكن الأعيان تعلم، ثم تذكر، ثم تكتب. فكتابتها في المصحف هي المرتبة الرابعة.

وأما الكلام[(٢)]، فإنه ليس بينه وبين المصحف واسطة[(٣)]، بل هو الذي يكتب بلا واسطة ذهن ولا لسان.

والفرق بين كونه في زبر الأولين، وبين كونه في رق منشور، أو في كتاب مكنون: واضح[(٤)].

---

(١) وهذه المراتب، أو الحقائق الأربعة متعلقة بكل شيء موجود، ولكن تختلف في ظهورها وخفائها بحسب متعلقها، يقول ابن القيم: " وهذه المراتب الأربعة تظهر في الأعيان القائمة بأنفسها كالشمس مثلا، وفي أكثر الأعراض أيضاً كالألوان وغيرها، ويعسر تمييزه في بعضها كالعلم والكلام، أما العلم فلا يكاد يحصل الفرق بين مرتبته في الخارج ومرتبته في الذهن، بل وجوده الخارجي مماثل لوجوده الذهني. وأما الكلام فإن وجوده الخارجي ما قام باللسان، ووجوده الذهني ما قام بالقلب، ووجوده الرسمي ما أظهره الرسم. فأما وجوده اللفظي فقد اتحدت فيه المرتبتان الخارجية واللفظية " مختصر الصواعق (١٣٣٨/٤).
ولقد جاء في كلام ابن تيمية ما يوضح هذه المراتب الأربعة، فقال: "ولهذا قيل: إن لكل شيء أربع وجودات: وجود عيني، وعلمي، ولفظي، ورسمي. وجود في الأعيان،ووجود في الأذهان، واللسان، والبنان، لكن الوجود العيني هو وجود الموجودات في أنفسها والله خالق كل شيء، وأما الذهني الجناني فهو العلم بها الذي في القلوب، والعبارة عن ذلك هو اللساني، وكتابة ذلك هو الرسمي البناني " الفتاوى (١١٢/١٢). وانظر: الفتاوى (٢٣٩/١٢، ٢٨٩، ٣٨٥).

(٢) من قول الشارح: " وأما الكلام؛ فإنه..." إلى قوله في صـ٢٣٥: " أو في رق " جاء بمعناه، في: الفتاوى (٢٣٩/١٢، ٣٨٥)، والتسعينية (٥٣٦/٢)،(٩٧٠/٣).

(٣) فليس بين مرتبة اللفظ ومرتبة الرسم و الكتابة مرتبة متوسطة، يقول ابن تيمة: " فالقرآن كلام،والكلام له (المرتبة الثالثة) ليس بينه وبين الورق مرتبة أخرى متوسطة، بل نفس الكلام يثبت في الكتاب، كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ ٧٧ فِي كِتَٰبٖ مَّكۡنُونٖ ٧٨﴾ وقال تعالى: ﴿بَلۡ هُوَ قُرۡءَانٞ مَّجِيدٞ ٢١ فِي لَوۡحٖ مَّحۡفُوظِۭ ٢٢﴾..." الفتاوى (٣٨٥/١٢ ـ ٣٨٦)، (٢٣٩/١٢).

(٤) جعل الأشاعرة ثبوت القرآن في المصاحف مثل ثبوت الله فيها، فليس في المصاحف كلام الله ـ على حد زعمهم ـ وإنما فيه اسمه فحسب، مثل ثبوت الله فيها، أي: اسمه سبحانه. =

فقوله عن القرآن: ﴿وَإِنَّهُۥ لَفِى زُبُرِ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٩٦﴾﴾ [الشُّعَرَاء: ١٩٦]، أي: ذكره ووصفه والإخبار عنه، كما أن محمدا مكتوب عندهم، إذ القرآن أنزله الله على محمد، لم ينزله على غيره أصلا[(١)]، ولهذا قال: (في الزبر)،

= وكذلك جعلوا قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾﴾ [الواقِعَة: ٧٧] بمنزلة قوله: ﴿ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ﴾ [الأعرَاف: ١٥٧] فجعلوا ثبوت القرآن في الصدور والألسنة والمصاحف مثل ثبوت ذات الله في هذه المواضع!

ومن جعل كلام الله في المصحف مثل وجود الرسول في التوراة فهو أضل من حمار أهله، كما قرره ابن القيم في: مختصر الصواعق (١٣٧٨/٤).

قال ابن تيمية ـ في بيان هذا الخطأ ـ: " ومعلوم أن المذكور في التوراة هو اسمه، وأن الله إنما يكتب في المصحف اسمه، فأسماؤه بمنزلة كلامه، لا أن ذاته بمنزلة كلامه، والشيء لوجوده أربع مراتب... ـ إلى أن قال ـ: وأما الكلام فله المرتبة الثالثة وهو الذي يكتب في المصحف " التسعينية (٩٧٠/٣ ـ ٩٧١). وقال: "فيقال لهم: أن القرآن في المصاحف مثل ما أن اسم الله في المصاحف؛ فإن القرآن كلام: فهو محفوظ بالقلوب كما يحفظ الكلام بالقلوب، وهو مذكور بالألسنة كما يذكر الكلام بالألسنة، وهو مكتوب في المصاحف والأوراق كما أن الكلام يكتب في المصاحف والأوراق، والكلام الذي هو اللفظ يطابق المعنى ويدل عليه، والمعنى يطابق الحقائق الموجودة. فمن قال: إن القرآن محفوظ كما أن الله معلوم، وهو متلو كما أن الله مذكور، ومكتوب كما أن الرسول مكتوب، فقد أخطأ القياس والتمثيل..." الفتاوى (٣٨٣/١٢ ـ ٣٨٤). ينظر: مختصر الصواعق (١٣٧٧/٤ ـ ١٣٧٩).

(١) وفي توضيح هذا الجواب، يقول ابن تيمية: " فالذي في زبر الأولين ليس هو نفس القرآن المنزل على محمد ﷺ، فإن هذا القرآن لم ينزل على أحد قبله ﷺ، ولكن في زبر الأولين ذكر القرآن وخبره، كما فيها ذكر محمد ﷺ وخبره، كما أن أفعال العباد في الزبر، كما قال تعالى: ﴿وَكُلُّ شَىْءٍ فَعَلُوهُ فِى ٱلزُّبُرِ ﴿٥٢﴾﴾ [القَمَر: ٥٢] فيجب الفرق بين كون هذه الأشياء في الزبر، وبين كون الكلام نفسه في الزبر، كما قال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ ﴿٧٨﴾﴾ وقال تعالى: ﴿يَتْلُواْ صُحُفًا مُّطَهَّرَةً ﴿٢﴾ فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ ﴿٣﴾﴾ " الفتاوى (٢٤٠/١٢)، التسعينية (٥٣٦/٢).

وقال: "إثبات القرآن كإثبات اسم الرسول هذا كلام وهذا كلام، وأما إثبات اسم الرسول فهذا كإثبات الأعمال، أو كإثبات القرآن في زبر الأولين، قال تعالى ﴿وَكُلُّ شَىْءٍ فَعَلُوهُ فِى ٱلزُّبُرِ ﴿٥٢﴾﴾ [القَمَر: ٥٢] وقال تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَفِى زُبُرِ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٩٦﴾﴾ [الشُّعَرَاء: ١٩٦] فثبوت الأعمال في الزبر وثبوت القرآن في زبر الأولين هو مثل كون الرسول مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل؛ ولهذا قيد سبحانه هذا بلفظ الزبر، و (الكتب) زبر، يقال: زبرت الكتاب إذا كتبته، والزبور بمعنى المزبور، أي: المكتوب، =

ولم يقل: (في الصحف)، ولا(في الرق)، لأن: (الزبر) جمع (زبور) و(الزبْر) هو: الكتابة والجمع، فقوله: ﴿وَإِنَّهُۥ لَفِى زُبُرِ ٱلْأَوَّلِينَ ﴾ [الشُّعَرَاء: ١٩٦] أي: مزبور الأولين، ففي نفس اللفظ واشتقاقه ما يبيِّن المعنى المراد، ويبيِّن كمال بيان القرآن وخلوصه من اللبس، وهذا مثل قوله: ﴿ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، أي: ذكره، بخلاف قوله: ﴿فِى رَقٍّ مَّنشُورٍ ﴾ [الطور: ٣][1] أو ﴿لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ [البروج: ٢٢] أو ﴿كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ﴾ [الواقِعَة: ٧٨]، لأن العامل في الظرف إما أن يكون من الأفعال العامة، مثل الكون والاستقرار والحصول ونحو ذلك، أو يقدر: مكتوب في كتاب، أو في رق.

والكتاب[2]: تارة يذكر ويراد به محل الكتابة[3]، وتارة يذكر ويراد به الكلام المكتوب[4]. ويجب التفريق بين كتابة الكلام في الكتاب، وكتابة الأعيان الموجودة في الخارج فيه، فإن تلك إنما يكتب ذكرها، وكلما تدبر الإنسان هذا المعنى وضح له الفرق.

وحقيقة كلام الله تعالى الخارجية: هي ما يسمع منه أو من المبلغ عنه، فإذا سمعه السامع علمه وحفظه، فكلام الله مسموع له معلوم

= فالقرآن نفسه ليس عند بني إسرائيل ولكن ذكره، كما أن محمدا نفسه ليس عندهم ولكن ذكره، فثبوت الرسول في كتبهم كثبوت القرآن في كتبهم، بخلاف ثبوت القرآن في اللوح المحفوظ وفي المصاحف؛ فإن نفس القرآن أثبت فيها، فمن جعل هذا مثل هذا كان ضلاله بينا...) الفتاوى (١٢/٢٨٩ ـ ٢٩٠).

(١) قال ابن تيمية: " فإن الأعمال في الزبر كالرسول، وكالقرآن في زبر الأولين، وأما (الكتاب المسطور في الرق المنشور) فهو كما يكتب الكلام نفسه والصحيفة، فأين هذا من هذا؟ "الفتاوى (١٢/٣٨٥).

(٢) عبارة الشارح من قوله: " والكتاب تارة يذكر..." إلى قوله عقب سطرين: " وضح له الفرق " مأخوذ من الفتاوى (١٢/١٢٥).

(٣) أي: ما يكتب فيه، كما قال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ ﴿٧٨﴾﴾. يقول ابن القيم: " ولكن تسمية المحل مشروط بوجود المكتوب فيه " مختصر الصواعق (٤/١٣٦٩).

(٤) ومثال ذلك، قوله تعالى: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا كِتَٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ﴾ [الأحقاف: ٣٠] الآية.

محفوظ، فإذا قاله السامع فهو مقروء له متلو، فإن كتبه فهو مكتوب له مرسوم، وهو حقيقة في هذه الوجوه كلها لا يصح نفيه، والمجاز يصح نفيه، فلا يجوز أن يقال: ليس في المصحف كلام الله، ولا: ما قرأ القارئ كلام الله، وقد قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]. وهو لا يسمع كلام الله من الله، وإنما يسمعه من مبلغه عن الله. والآية تدل على فساد قول من قال: إن المسموع عبارة عن كلام الله وليس هو كلام الله، فإنه تعالى قال: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦][1]، ولم يقل حتى يسمع ما هو عبارة عن كلام الله، والأصل الحقيقة. ومن قال: إن المكتوب في المصاحف عبارة عن كلام الله، أو حكاية كلام الله، وليس فيها كلام الله، فقد خالف الكتاب والسنة وسلف الأمة، وكفى بذلك ضلالا.

وكلام الطحاوي ـ رحمه الله ـ يرد قول من قال: أنه معنى واحد لا يتصور سماعه منه، وأن المسموع المنزل المقروء المكتوب ليس كلام الله، وإنما هو عبارة عنه. فإن الطحاوي ـ رحمه الله ـ يقول: (كلام الله منه بدا). وكذلك قال غيره من السلف، ويقولون: (منه بدا، وإليه يعود). وإنما قالوا: (منه بدا)، لأن الجهمية من المعتزلة وغيرهم كانوا يقولون إنه خلق الكلام في محل، فبدأ الكلام من ذلك المحل. فقال السلف: (منه بدا) أي: هو المتكلم به، فمنه بدا، لا من بعض المخلوقات[2]، كما قال تعالى:

---

(١) وعن دلالة هذه الآية، يقول ابن تيمية: " قوله: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] فيه دلالة على أنه يسمع كلام الله من التالي المبلغ، وأن ما يقرؤه المسلمون هو كلام الله..." الفتاوى (١٢/٢٥٩).
وقال ابن بطة: " ولم يقل: حتى يسمع حكاية كلام الله " الإبانة الكبرى (الرد على الجهمية) (١/٣١٨).

(٢) ففي قول السلف: (منه بدا) رد على من يقول إنه خلقه في بعض الأجسام، فمن ذلك المخلوق ابتدأ. انظر: الفتاوى (١٢/٤٠، ١٢٠، ٢٧٤، ٥٦١). ولا يتوهم أن معنى قول السلف: (منه بدا) أن الكلام فارق ذاته تعالى وحل بغيره ـ كما يشغب به بعضهم ـ، فإن هذا المعنى لا يعقل في حق المخلوق، فكيف بالخالق! يقول ابن تيمية ـ في دفع هذا التوهم ـ: " إن صفة المخلوق لا تفارق ذاته، وتنتقل عنه وتقوم بغيره، =

﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ ۝١﴾ [الزُّمَر: ١]. ﴿وَلَٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّي﴾ [السَّجدَة: ١٣]. ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾ [النّحل: ١٠٢]. ومعنى قولهم: (وإليه يعود): أنه يرفع من الصدور والمصاحف، فلا يبقى في الصدور منه آية ولا في المصاحف[1]، كما جاء ذلك في عدة آثار.

وقوله: (بلا كيفية) أي: لا تعرف كيفية تكلمه به، (قولا): ليس بالمجاز، (وأنزله على رسوله وحيا) أي: أنزله إليه على لسان الملك، فسمعه الملك جبريل من الله، وسمعه الرسول ﷺ من الملك، وقرأه على الناس. قال تعالى: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا ۝١٠٦﴾ [الإسرَاء: ١٠٦]. وقال تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۝١٩٣ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ۝١٩٤ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ۝١٩٥﴾ [الشعراء: ١٩٣ ـ ١٩٥]. وفي ذلك إثبات صفة العلو لله تعالى.

وقد أورد على ذلك[2] أن إنزال القرآن نظير إنزال المطر،

= فكيف يجوز أن يقال: إن صفة الرب سبحانه فارقت ذاته، وانتقلت عنه وقامت بغيره. وقد بيّنا أن المتكلم منا إذا أرسل غيره بكلام فإنه ما قام به، بل لم يفارق ذاته وينتقل إلى غيره، فكلام الله أولى وأحرى، بل كلامه سبحانه قائم به،كما يقوم به لو تكلم به ولم يرسل به رسولا، فإرساله رسولا به يفيد إبلاغه إلى الخلق، وإنزاله إليهم لا يوجب نقصا في حق الرب، ولا زوال اتصافه به، ولا خروجه عن أن يكون كلامه، بل نعلم أن الرب كما أنه قد يتكلم به ولا يرسل به رسولا، قد يتكلم به ويرسل به رسولا، فهو في الحالين كلامه سبحانه " الفتاوى (١٢/٥٥٠ ـ ٥٥١).

وقال: " ومن زعم أن كلام الله فارق ذاته وانتقل إلى غيره، كما كتب في المصاحف، أو أن المداد قديم أزلي، فهو أيضاً ملحد مارق، بل كلام المخلوقين يكتب في الأوراق وهو لم يفارق ذواتهم، فكيف لا يعقل مثل هذا في كلام الله تعالى؟! " الفتاوى (١٢/٢٧٦).

(١) فلا يبقى في الصدور منه آية، ولا في المصاحف منه حرف. الفتاوى (١٢/٢٧٤، ٥٦١).

(٢) عبارة الشارح من قوله: " وقد أورد على ذلك..." إلى صـ٢٤٠ عند قوله تعالى: ﴿جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَمِنَ ٱلْأَنْعَٰمِ أَزْوَٰجًا﴾ [الشورى: ١١]. جاءت بمعناها في كلام ابن تيمية، في الفتاوى (١٢/١١٨، ٢٤٧، ٥٢٠)، وانظر: بيان تلبيس الجهمية (٦/٤ ـ ١٤)، ومختصر الصواعق (٣/١١٠١ ـ ١١٠٦).

وإنزال الحديد، وإنزال ثمانية أزواج من الأنعام(١).

والجواب: أن إنزال القرآن فيه مذكور أنه إنزال من الله(٢)، قال تعالى: ﴿حمٓ ۝١ تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ۝٢﴾ [غافر: ١ ـ ٢]. وقال تعالى: ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ ۝١﴾ [الزُّمَر: ١]. وقال تعالى: ﴿تَنزِيلٌ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٢﴾ [فُصّلَت: ٢]. وقال تعالى: ﴿تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فُصّلَت: ٤٢]. وقال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ ۚ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ ۝٣ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ ۝٤ أَمْرًا مِّنْ عِندِنَآ ۚ إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ ۝٥﴾ [الدخان: ٣ ـ ٥]. وقال تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ بِكِتَٰبٍ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَآ أَتَّبِعْهُ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [القَصَص: ٤٩]. وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾ [الأنعام: ١١٤]. وقال تعالى: ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾ [النّحل: ١٠٢](٣).

---

(١) وقع عند المبتدعة تفسير النزول في مواضع من القرآن، بغير معناه المعروف، فالجهمية تقول: أنزل بمعنى: خلق. ومن الكلابية من يقول: نزوله بمعنى الإعلام به وإفهامه للملك، أو نزول الملك بما فهم. الفتاوى (١٢/٢٤٦).

(٢) فلفظ (الإنزال) و(النزول) في القرآن. قد جاء على ثلاثة أنواع: ١/نزول مقيد بأنه من الله. ٢/نزول مقيد بأنه من السماء. ٣/نزول مطلق. والأول لم يرد إلا في القرآن، قال ابن تيمية: " فقد بيَّن في غير موضع أنه منزل من الله، فمن قال: إنه منزل من بعض المخلوقات كاللوح والهواء فهو مفتر على الله، مكذب لكتاب الله، متبع لغير سبيل المؤمنين. ألا ترى أن الله فرق بين ما نزل منه وما نزله من بعض المخلوقات كالمطر بأن قال: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً﴾ [الأنعَام: ٩٩]؟ فذكر المطر في غير موضع وأخبر أنه نزله من السماء، والقرآن أخبر أنه منزل منه، وأخبر بتنزيل مطلق في مثل قوله ﴿وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ﴾ [الحَديد: ٢٥] لأن الحديد ينزل من رؤوس الجبال لا ينزل من السماء، وكذلك الحيوان، فإن الذكر ينزل الماء في الإناث " الفتاوى (١٢/٥٢٠). وانظر: بيان تلبيس الجهمية (٦/٨).

(٣) وقد دلت هذه الآية على عدة أمور، قال ابن تيمية: " منها: بطلان قول من يقول إنه كلام مخلوق خلقه في جسم من الأجسام المخلوقة، كما هو قول الجهمية الذين يقولون بخلق القرآن من المعتزلة والنجارية والضرارية وغيرهم...
ومنها: أن قوله: ﴿مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ﴾ [الأنعَام: ١١٤] فيه بطلان قول من يجعله فاض على نفس النبي ﷺ من العقل الفعال أو غيره، كما يقول ذلك طوائف من الفلاسفة والصابئة...
=

وإنزال المطر مقيد بأنه منزل من السماء، قال تعالى: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً﴾ [الأنعام: ٩٩]. والسماء: العلو. وقد جاء في مكان آخر أنه منزل من المزن، والمزن: السحاب. وفي مكان آخر أنه منزل من المعصرات[١]. وإنزال الحديد والأنعام مطلق[٢]، فكيف يشتبه هذا الإنزال بهذا الإنزال، وهذا الإنزال بهذا الإنزال؟! فالحديد إنما يكون من المعادن التي في الجبال، وهي عالية على الأرض، وقد قيل: إنه كلما كان معدنه أعلى كان حديده أجود، والأنعام تخلق بالتوالد المستلزم إنزال الذكور الماء من أصلابها إلى أرحام الإناث، ولهذا يقال: أنزل ولم ينزل، ثم الأجنة تنزل من بطون الأمهات إلى وجه الأرض. ومن المعلوم أن الأنعام تعلو فحولها إناثها عند الوطء، وينزل ماء الفحل من علو إلى رحم الأنثى، وتلقي ولدها عند الولادة من علو إلى سفل[٣]، وعلى هذا فيحتمل قوله، ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾ [الزُّمَر: ٦] وجهين: أحدهما، أن تكون (من) لبيان الجنس. الثاني: أن تكون (من) لابتداء الغاية[٤]. وهذان الوجهان يحتملان في

= ومنها: أن هذه الآية - أيضاً - تبطل قول من يقول: إن القرآن العربي ليس منزلا من الله بل مخلوق: إما في جبريل أو محمد أو جسم آخر غيرهما، كما يقول ذلك الكلابية والأشعرية..." الفتاوى (١٢/١١٨ - ١٢٠).

(١) هذا هو النوع الثاني من أنواع لفظ النزول في القرآن، وهو ورود هذا اللفظ مقيدا بالسماء، قال ابن تيمية: " والسماء اسم جنس لكل ما علا، فإذا قيد بشيء معين تقيد به..." الفتاوى (١٢/٢٤٨).

(٢) وهذا هو النوع الثالث من أنواع لفظ النزول الوارد في القرآن، وهو مجيء هذا اللفظ مطلقا غير مقيد، فلا يختص عند ذلك بشيء من الإنزال.

(٣) فلفظ النزول لم يستعمل فيما خلق من السفليات، يقول ابن تيمية: " لم يستعمل النزول فيما خلق من السفليات، فلم يقل أنزل النبات ولا أنزل المرعى، وإنما استعمل فيما يخلق في محل عال، وأنزله الله من ذلك المحل، كالحديد والأنعام" الفتاوى (١٢/٢٥٤).

(٤) فإذا كانت (من) لبيان الجنس، يكون المعنى: أنزل ثمانية أزواج، كما قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ﴾ [الحديد: ٢٥]. وأما إذا كانت (من) لابتداء الغاية، فالمراد حينئذ: أنزل ثمانية أزواج، أنزلها من الأنعام، فيكون قد ذكر المحل الذي أنزلت منه. والأول أظهر، كما قال ابن القيم في: مختصر الصواعق (٣/١١٠٥).

قوله: ﴿جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا﴾ [الشّورى: ١١][(١)].

وقوله: (وصدقه المؤمنون على ذلك حقا) الإشارة إلى ما ذكره من التكلم به على الوجه المذكور وإنزاله، أي: هذا قول الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وهم السلف الصالح، وأن هذا حق وصدق.

وقوله: (وأيقنوا أنه كلام الله تعالى بالحقيقة ليس بمخلوق ككلام البرية) رده على المعتزلة وغيرهم بهذا القول ظاهر، وفي قوله: "بالحقيقة" رد على من قال: إنه معنى واحد قام بذات الله لم يسمع منه، وإنما هو الكلام النفساني، لأنه لا يقال لمن قام به الكلام النفساني ولم يتكلم به: أن هذا كلام حقيقة، وإلا للزم أن يكون الأخرس متكلما[(٢)]، ولزم ألا يكون الذي في المصحف عند الإطلاق هو القرآن ولا كلام الله، ولكن عبارة عنه ليست هي كلام الله، كما لو أشار أخرس إلى شخص بإشارة فهم بها مقصوده، فكتب ذلك الشخص عبارته عن المعنى الذي أوحاه إليه ذلك الأخرس، فالمكتوب هو عبارة ذلك الشخص عن ذلك المعنى. وهذا المثل مطابق غاية المطابقة لما يقولونه، وإن كان الله تعالى لا يسميه أحد (أخرس)، لكن عندهم أن الملك فهم منه معنى قائما بنفسه، لم يسمع منه حرفا ولا صوتا، بل فهم معنى مجردا، ثم عبر عنه، فهو الذي أحدث نظم القرآن وتأليفه العربي، أو أن الله خلق في بعض الأجسام كالهواء الذي هو دون الملك هذه العبارة.

---

(١) هل المراد: جعل لكم من جنسكم أزواجا؟ أو المراد: جعل أزواجكم من أنفسكم وذواتكم، كما جعلت حواء من نفس آدم؟ والأول أظهر؛ لأن الثاني يختص بآدم وحده، كما ذكر ذلك ابن تيمية، وابن القيم. انظر: بيان تلبيس الجهمية (٦/١٣ ـ ١٤)، ومختصر الصواعق (٣/١١٠٥).

(٢) من المستظرفات في ذلك أن فخر الدين بن عساكر يمر بابن قدامة فيسلم، فلا يرد الموفق ابن قدامة السلام، فقيل له في ذلك. فقال: إنه يقول بالكلام النفسي، وأنا أرد عليه في نفسي. طبقات الشافعية الكبرى (٨/١٨٤).

ويقال لمن قال إنه معنى واحد: هل سمع موسى عليه السلام جميع المعنى أو بعضه؟ فإن قال: سمعه كله، فقد زعم أنه سمع جميع كلام الله! وفساد هذا ظاهر. وإن قال: بعضه، فقد قال يتبعض، وكذلك كل من كلمه الله أو أنزل إليه شيئاً من كلامه.

ولما قال تعالى للملائكة: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البَقَرَة: ٣٠]. ولما قال لهم: ﴿ٱسْجُدُواْ لِآدَمَ﴾ [البَقَرَة: ٣٤]. وأمثال ذلك: هل هذا جميع كلامه أو بعضه؟ فإن قال: إنه جميعه، فهذا مكابرة، وإن قال: بعضه، فقد اعترف بتعدده[١].

وللناس في مسمى الكلام والقول[٢] عند الإطلاق: أربعة أقوال:

أحدها: أنه يتناول اللفظ والمعنى جميعا، كما يتناول لفظ الإنسان الروح والبدن معا، وهذا قول السلف[٣].

الثاني: اسم للفظ فقط، والمعنى ليس جزء مسماه، بل هو مدلول مسماه، وهذا قول جماعة من المعتزلة وغيرهم[٤].

---

(١) وهذا الجواب الذي ذكره الشارح هنا، قد جاء بمعناه في الفتاوى (١٢/١٣٠) وجامع الرسائل (٢/١٢).
وقال ابن قدامة ـ مبينا فساد هذا القول ـ: " ويجب على هذا ألا يتعب أحد في حفظ القرآن؛ لأنه يحصل له حفظ كل كتاب الله تعالى بحفظ آية منه، ويجب أن يكون النبي ـ ﷺ ـ لما أنزل عليه آية من القرآن أنزل عليه جميعه، وجميع التوراة والإنجيل والزبور، وهذا خزي على قائله ومكابرة لنفسه، ويجب على هذا أن يكون الأمر هو النهي، والإثبات هو النفي، وقصة نوح هي قصة هود ولوط... " حكاية المناظرة صـ ٢٠.

(٢) عبارة الشارح من قوله: " وللناس في مسمى الكلام..." إلى قوله في صـ٢٤٢: "وهذا مبسوط في موضعه " مأخوذ من: الإيمان (١٦٢)، وجاء أيضاً عند ابن تيمية في غير ما موضع. انظر: الفتاوى (٦/٥٣٣)، (١٢/٣٥. ٦٧)، درء التعارض (٢/٣٢٩)، (١٠/٢٢٢)، الاستقامة (١/٢١١)، التسعينية (٢/٤٣٦، ٦٧٥).

(٣) فمسمى الكلام يشمل اللفظ والمعنى، ويصح إطلاقه على أحدهما بقرينة تدل على ذلك. انظر الفتاوى (٦/٥٣٣).

(٤) ولذلك قالوا أن كلام الله مخلوق منفصل عن الله؛ لأن الكلام هو الألفاظ والحروف، وهذه لا يجوز أن تقوم بالله، فجعلوها مخلوقة منفصلة. =

الثالث: أنه اسم للمعنى فقط، وإطلاقه على اللفظ مجاز، لأنه دال عليه، وهذا قول ابن كلاب ومن اتبعه[١].

الرابع: أنه مشترك بين اللفظ والمعنى، وهذا قول بعض المتأخرين من الكلابية[٢]، ولهم قول ثالث يروى عن أبي الحسن[٣]، أنه مجاز في كلام الله، حقيقة في كلام الآدميين، لأن حروف الآدميين تقوم بهم، فلا يكون الكلام قائما بغير المتكلم، بخلاف كلام الله، فإنه لا يقوم عنده بالله، فيمتنع أن يكون كلامه. وهذا مبسوط في موضعه.

وأما من قال إنه معنى واحد، واستدل عليه بقول الأخطل:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

فاستدلال فاسد[٤]. ولو استدل مستدل بحديث في (الصحيحين)

= ـ وبقول المعتزلة قال طائفة من أهل الكلام والفقه والعربية. انظر: الاستقامة (٢١١/١)، الإيمان (١٦٢).

(١) وهو قول الأشاعرة أيضا، ولذلك قال أصحاب هذا القول عن كلام الله: أنه معنى قائم بالنفس، ليس بحروف ولا أصوات، وأن القرآن حكاية أو عبارة عن كلام الله.

(٢) وهو قول الجويني والرازي. فمسمى الكلام ـ عندهم ـ يطلق على كل من اللفظ والمعنى بطريق الاشتراك اللفظي، وهذا نوع من التلفيق بين مذهب المعتزلة والأشاعرة في هذه المسألة. يقول ابن تيمية: " ومن جعل اللفظ مشتركا بينهما فقد جمع البعيدين، بل أثبت النقيضين، فإنه يجعل اللفظ الشامل لهما مانعا من كل منهما..." التسعينية (٦٧٥/٢). وانظر: الفتاوى (٥٣٤/٦).

(٣) الأشعري.

(٤) ووجه فساد هذا الاستدلال قد جاء بسطه في كلام ابن تيمية، حيث قال: " وإنما أراد ـ إن كان قال ذلك ـ ما فسره به المفسرون للشعر، أي: أصل الكلام من الفؤاد، وهو المعنى، فإذا قال الإنسان بلسانه ما ليس في قلبه فلا تثق به...، ولهذا قال:

لا يعجبنك من أثير خطبة حتى يكون مع الكلام أصيلا
إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

نهاه أن يعجب بقوله الظاهر حتى يعلم ما في قلبه من الأصل؛ ولهذا قال: حتى يكون مع الكلام أصيلا. وقوله: (مع الكلام) دليل على أن اللفظ الظاهر قد سماه كلاما، وإن لم يعلم قيام معناه بقلب صاحبه، وهذا حجة عليهم، فقد اشتمل شعره على هذا وهذا...) الإيمان (١٣٣)= الفتاوى (١٣٩/٧).

لقالوا: هذا خبر واحد! ويكون مما اتفق العلماء على تصديقه، وتلقيه بالقبول والعمل به، فكيف وهذا البيت قد قيل: إنه مصنوع منسوب إلى الأخطل، وليس هو في ديوانه[١]؟! وقيل إنما قال: "إن البيان لفي الفؤاد..." وهذا أقرب إلى الصحة[٢]، وعلى تقدير صحته عنه، فلا يجوز الاستدلال به؛ فإن النصارى قد ضلوا في معنى الكلام، وزعموا أن عيسى - عليه السلام - نفس كلمة الله، واتحد اللاهوت بالناسوت! أي: شيء من الإله بشيء من الناس! أفيستدل بقول نصراني قد ضل في معنى الكلام على معنى الكلام، ويترك ما يعلم من معنى الكلام في لغة العرب؟! وأيضا: فمعناه غير صحيح، إذ لازمه أن الأخرس يسمى متكلما لقيام الكلام بقلبه، وإن لم ينطق به، ولم يسمع منه، والكلام على ذلك مبسوط في موضعه، وإنما أشير إليه إشارة[٣].

---

(١) فقد قال ابن الخشاب - إمام العربية في زمانه والمتوفى سنة (٥٦٧هـ) -: "قد فتشت دواوين الأخطل القديمة فلم أجد هذا البيت فيها "، نقله ابن قدامة في: الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم صـ ٤٢.

(٢) قال الإمام السجزي: " فأما تعلقهم ببيت الأخطل فإن معنى قوله: إن البيان من الفؤاد...

هو: أن المرء إنما يروي [هكذا في الأصل، ولعل الصواب: يزوِّر] في نفسه أولًا ما يريد أن يتكلم به، فالموجب للبيان هو الذي انطوى عليه القلب، وحقيقة الكلام هو النطق به المسموع لا غير... ولو كان حقيقة الكلام ما يتعلق بالفؤاد دون النطق لكان كل ذي فؤاد ناطقا متكلما في حال سكوته، ووجود الآفة به، كالأخرس والطفل والنائم " الرد على من أنكر الحرف والصوت صـ ١٤٥.

(٣) ومن أوجه الرد عليهم في استدلاهم ببيت الأخطل: ما ذكره ابن تيمية، من أن الأخطل من الشعراء المولدين، فليس هو من الشعراء القدماء الذين يستدل بقولهم، وهو نصراني كافر مثلث، واسمه الأخطل، والخطل فساد في الكلام... انظر الإيمان صـ ١٣٤.

وقال أيضاً: " فالناطقون باللغة يحتج باستعمالهم للألفاظ في معانيها، لا بما يذكرونه من الحدود، فإن أهل اللغة الناطقين لا يقول أحد منهم: إن الرأس كذا، واليد كذا، والكلام كذا، واللون كذا، بل ينطقون بهذه الألفاظ دالة على معانيها، فتعرف لغتهم من استعمالهم " الإيمان (١٣٣).

وفي هذا رد على جهلة المفوضة عندما يطالبون بتعريف اليد ونحوها من المعاني البينة الظاهرة.

وهنا معنى عجيب، وهو: أن هذا القول له شبه قوي بقول النصارى القائلين باللاهوت والناسوت! فإنهم يقولون: كلام الله هو المعنى القائم بذات الله الذي لا يمكن سماعه، وإنما النظم المسموع فمخلوق، فإفهام المعنى القديم بالنظم المخلوق يشبه امتزاج اللاهوت بالناسوت الذي قالته النصارى في ـ عيسى عليه السلام ـ، فانظر إلى هذا الشبه ما أعجبه[١]!

ويرد قول من قال: بأن الكلام[٢] هو المعنى القائم بالنفس قوله ـ ﷺ ـ: "إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس"[٣]. وقال: "إن الله يحدث من أمره ما يشاء، وإن مما أحدث أن لا تكلموا في الصلاة"[٤]. واتفق العلماء على أن المصلي إذا تكلم في الصلاة عامدا لغير مصلحتها، بطلت صلاته. واتفقوا كلهم على أن ما يقوم بالقلب من تصديق بأمور دنيوية وطلب، لا يبطل الصلاة، وإنما يبطلها التكلم بذلك. فعلم اتفاق المسلمين على أن هذا ليس بكلام.

وأيضا: ففي (الصحيحين)[٥] عن النبي ـ ﷺ ـ أنه قال: "إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها، ما لم تتكلم به أو تعمل به". فقد أخبر أن الله عفا عن حديث النفس إلا أن تتكلم، ففرق بين حديث النفس

---

(١) وهذا الشبه بينهم وبين قول النصارى في عيسى، بسطه ابن تيمية،في: التسعينية (٨٤٦/٣، ٨٦٣ ـ ٨٦٥).

(٢) عبارة الشارح من قوله: " ويرد قول من قال: بأن الكلام... " إلى قوله في صـ٢٤٥: "كما عرفوا مسمى الرأس واليد والرجل ونحو ذلك "، مأخوذ من الإيمان (١٢٦ ـ ١٣٣) مع شيء من الاختصار. وساقه ابن تيمية في الرد على المرجئة الذين يجعلون التصديق مجرد المعنى وما في القلب، والحق أن التصديق هو مجموع اللفظ والمعنى أي التصديق باللسان والقلب معا.

(٣) جزء من حديث أخرجه مسلم (٥٣٧) من حديث معاوية بن الحكم السلمي.

(٤) جزء من حديث أخرجه البخاري معلقا (كتاب التوحيد: باب قول الله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرَّحمٰن: ٢٩])، ووصله أبو داود (٩٢٤)، والحميدي (٩٤)، وأبو داود الطيالسي (٢٤٥)، والبيهقي في الكبرى (٢٤٨/٢)، من حديث ابن مسعود رضي الله عنه. وصححه الألباني في صحيح الجامع (١٨٩٢).

(٥) البخاري (٢٥٢٨، ٢٥٢٩، ٦٦٦٤)، ومسلم (١٢٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

وبين الكلام، وأخبر أنه لا يؤاخذ به حتى يتكلم به، والمراد: حتى ينطق به اللسان، باتفاق العلماء. فعلم أن هذا هو الكلام في اللغة، لأن الشارع إنما خاطبنا بلغة العرب.

وأيضا ففي (السنن): أن معاذا ـ رضي الله عنه ـ قال: يا رسول الله، وإنا لمؤاخذون بما نتكلم به؟ فقال: "وهل يكب الناس في النار على مناخرهم إلا حصائد ألسنتهم"(١). فبين أن الكلام إنما هو باللسان. فلفظ (القول) و(الكلام) وما تصرف منهما، من فعل ماض ومضارع وأمر واسم فاعل، إنما يعرف في القرآن والسنة وسائر كلام العرب إذا كان لفظا ومعنى. ولم يكن في مسمى الكلام نزاع بين الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وإنما حصل النزاع بين المتأخرين من علماء أهل البدع، ثم انتشر.

ولا ريب أن مسمى الكلام والقول ونحوهما، ليس هو مما يحتاج فيه إلى قول شاعر، فإن هذا مما تكلم به الأولون والآخرون من أهل اللغة، وعرفوا معناه، كما عرفوا مسمى الرأس واليد والرجل ونحو ذلك.

ولا شك أن من قال: إن كلام الله معنى واحد قائم بنفسه تعالى، وإن المتلو المحفوظ المكتوب المسموع من القارئ حكاية كلام الله وهو مخلوق، فقد قال بخلق القرآن في المعنى وهو لا يشعر(٢)، فإن الله تعالى

---

(١) أخرجه الترمذي (٢٦١٦)، والنسائي في الكبرى (١١٣٩٤)، وابن ماجه (٣٩٧٣)، وأحمد (٢٢٠١٦، ٢٢٠٦٣، ٢٢٠٦٨)، وابن أبي شيبة (٢٧٠٢٩)، وعبدالرزاق (٢٠٣٠٣)، وأبو داود الطيالسي (٥٦٠)، والحاكم (٤٤٧/٢)، والبيهقي في الشعب (٢٨٠٦) كلهم عن معاذ بن جبل رضي الله عنه. قال الترمذي: حديث حسن صحيح. وصححه الألباني في إرواء الغليل (١٣٨/٢)، وصحيح الترغيب والترهيب (٢٨٦٦).

(٢) ولذلك قرر جماعة من العلماء أن الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة في هذه المسألة خلاف لفظي. قال ابن قدامة ـ رحمه الله تعالى ـ: "ومدار القوم ـ أي الأشاعرة ـ على القول بخلق القرآن ووفاق المعتزلة..." حكاية المناظرة صـ٣٤. وأشار لذلك الحافظ أبو نصر السجزي في رسالته لأهل زبيد صـ ٨١، ونقله ابن تيمية في درء التعارض (٨٣/٢). وقرر ذلك العلامة عبدالله أبو بطين، كما في: مجموعة الرسائل والمسائل النجدية (٩٦/٢). وانظر: الفتاوى (١٢١/١٢)، مختصر الصواعق (١٣٨١/٤ ـ ١٣٨٢).

يـــقـــول: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ﴾ [الإسرَاء: ٨٨]. أفتراه سبحانه وتعالى يشير إلى ما في نفسه أو إلى المتلو المسموع؟ ولا شك أن الإشارة إنما هي إلى هذا المتلو المسموع، إذ ما في ذات الله غير مشار إليه، ولا منزل ولا متلو ولا مسموع.

وقوله: ﴿لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ﴾ [الإسرَاء: ٨٨] أفتراه سبحانه يقول: لا يأتون بمثل ما في نفسي مما لم يسمعوه ولم يعرفوه، وما في نفس الباري ﷻ لا حيلة إلى الوصول إليه، ولا إلى الوقوف عليه[١].

فإن قالوا: إنما أشار إلى حكاية ما في نفسه وعبارته[٢]وهو المتلو المكتوب المسموع، فأما أن يشير إلى ذاته فلا، فهذا صريح القول بأن القرآن مخلوق، بل هم في ذلك أكفر من المعتزلة[٣]، فإن حكاية الشيء مثله وشبهه. وهذا تصريح بأن صفات الله محكية، ولو كانت هذه التلاوة حكاية لكان الناس قد أتوا بمثل كلام الله، فأين عجزهم؟! ويكون التالي ـ في زعمهم ـ قد حكى بصوت وحرف ما ليس بصوت وحرف، وليس القرآن إلا سورا مسورة، وآيات مسطرة، في صحف مطهرة. قال تعالى:

---

(١) ولذا قال ابن قدامة في (اللمعة): "ولا يجوز أن يتحداهم بمثل ما لا يدرى ما هو ولا يعقل ".

(٢) أطلق ابن كلاب على القرآن العربي، أنه حكاية عن كلام الله، وليس بكلام الله! وجاء من بعده أبو الحسن الأشعري، واستدرك عليه قوله: أن القرآن حكاية عن كلام الله، وقال: إن الحكاية مثل المحكي فهذا يناسب قول المعتزلة، فلذلك قال أبو الحسن عن القرآن: هو عبارة عن كلام الله؛ لأن العبارة لا تشبه المعبر عنه، بخلاف الحكاية والمحكي، وكلا القولين لم يقل به أحد من السلف.

وأصل ضلالهم ـ في ذلك ـ هو ما تقرر عندهم، من أن الكلام هو مجرد المعاني، وأن الحروف والأصوات مخلوقة، وبسبب ذلك وقعوا في هذا الاضطراب. انظر: الفتاوى (١٢/٢٧٢، ٣٠٢، ٣٧٨).

(٣) ووجه ذلك: أن الأشاعرة والمعتزلة اتفقوا على أن حروف القرآن ونظمه مخلوق، لكن المعتزلة قالوا أن ذلك كلام الله، وأما الأشاعرة فزادوا عليهم بقولهم: أن ذلك ليس كلام الله. انظر: الفتاوى (١٢/١٢١)، التسعينية (٣/٨٧٤، ٩٦٦، ٩٧٣)، مختصر الصواعق (٤/١٣٨٢).

﴿فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ﴾ [هُود: ١٣]. ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتُۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ ۚ وَمَا يَجْحَدُ بِـَٔايَٰتِنَآ إِلَّا ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٤٩﴾﴾ [العنكبوت: ٤٩]. ﴿فِى صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ ﴿١٣﴾ مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ ﴿١٤﴾﴾ [عبس:١٣، ١٤]. ويكتب لمن قرأه بكل حرف عشر حسنات. قال ـ ﷺ ـ: "أما إني لا أقول (الم) حرف، ولكن ألف حرف، ولام حرف، وميم حرف"(١). وهو المحفوظ في صدور الحافظين، المسموع من ألسن التالين. قال الشيخ حافظ الدين النسفي(٢) ـ رحمه الله ـ في (المنار): إن القرآن اسم للنظم والمعنى. وكذا قال غيره من أهل الأصول. وما ينسب إلى أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ: أن من قرأ في الصلاة بالفارسية أجزأه، فقد رجع عنه، وقال: لا تجوز القراءة مع القدرة بغير العربية(٣). وقالوا: لو قرأ بغير العربية، فإما أن يكون مجنونا فيداوى، أو زنديقا فيقتل، لأن الله تكلم به بهذه اللغة، والإعجاز حصل بنظمه ومعناه.

---

(١) أخرجه الترمذي (٢٩١٠)، وعبدالرزاق (٦٠١٧)، والطبراني في الكبير (٨٦٤٦)، والبيهقي في الشعب (١٧٨٦) بألفاظ يزيد بعضهم على بعض، من حديث عبدالله بن مسعود رضي الله عنه. قال الترمذي: حديث حسن صحيح غريب. وصححه الألباني في تخريج الطحاوية صـ٢٠١، وصحيح الترغيب والترهيب (١٤١٦).

(٢) هو أبو البركات عبدالله بن أحمد بن محمود النسفي، من علماء الحنفية الذين برزوا في الفقه وأصوله. ينظر: كشف الظنون (١٨٢٣/٢ فما بعدها).

(٣) وفي حكم قراءة القرآن بغير العربية يقول ابن تيمية: "فأما القرآن فلا يقرؤه بغير العربية، سواء قدر عليها أو لم يقدر عند الجمهور، وهو الصواب الذي لا ريب فيه،بل قد قال غير واحد: إنه يمتنع أن يترجم سورة أو ما يقوم به الإعجاز " اقتضاء الاقتضاء (٥١٩/١).

وقال أيضاً: " والقرآن تجوز ترجمة معانيه لمن لا يعرف العربية باتفاق العلماء. وجوَّز بعضهم أن يقرأ بغير العربية عند العجز عن قراءته بالعربية، وبعضهم جوزه مطلقا،وجمهور العلماء منعوا أن يقرأ بغير العربية، وإن جاز أن يترجم للتفهم بغير العربية،كما يجوز تفسيره وبيان معانيه.وإن كان التفسير ليس قرآنا متلو،وكذلك الترجمة" الجواب الصحيح (١٩٠/١).

وبيَّن ـ رحمه الله ـ سبب المنع من ترجمة القرآن، وذلك لأن التعبد بقراءته باللفظ العربي مقصود. انظر الفتاوى (٤٧٧/٢٢)، بيان تلبيس الجهمية (٣٩٠/٤).

وقوله: (ومن سمعه، وقال: إنه كلام البشر، فقد كفر) لا شك في تكفير من أنكر أن القرآن كلام الله، بل قال: إنه كلام محمد أو غيره من الخلق، ملكا كان أو بشرا. وأما إذا أقرَّ أنه كلام الله، ثم أوَّل وحرَّف فقد وافق قول من قال: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ ﴿٢٥﴾﴾ [المدثر:٢٥]. في بعض ما به كفر، وأولئك الذين استزلَّهم الشيطان، وسيأتي الكلام عليه عند قول الشيخ: "ولا نكفر أحدا من أهل القبلة بذنب ما لم يستحله" إن شاء الله تعالى.

وقوله: (ولا يشبه قول البشر) يعني: أنه أشرف وأفصح وأصدق، قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النِّساء: ٨٧]، وقال تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ﴾ [الإسرَاء: ٨٨][1] الآية. وقال تعالى: ﴿قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ﴾ [هُود: ١٣] وقال تعالى: ﴿قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ﴾ [يُونس: ٣٨]. فلما عجزوا ـ وهم فصحاء العرب، مع شدة العداوة ـ عن الإتيان بسورة مثله، تبين صدق الرسول ـ ﷺ ـ أنه من عند الله. وإعجازه من جهة نظمه ومعناه، لا من جهة أحدهما فقط[2]. هذا مع أنه قرآن عربي غير ذي عوج بلسان عربي

(١) يقول ابن تيمية عند هذه الآية: " فأخبر من ذلك الزمان أن الإنس والجن إذا اجتمعوا لا يقدرون على معارضة القرآن بمثله، فمعجزة لفظه ومعناه ومعارفه وعلومه أكمل معجزة وأعظم شأنا، والأمر كذلك، فإنه لم يقدر أحد من العرب وغيرهم مع قوة عداوتهم، وحرصهم على إبطال أمره بكل طريق، وقدرتهم على أنواع الكلام، أن يأتوا بمثله " الجواب الصحيح (١/١٥٤).

(٢) فالإعجاز الحاصل بالقرآن جاء من وجوه متعددة، يقول ابن تيمية في ذلك: " وكون القرآن أنه معجزة، ليس هو من جهة فصاحته وبلاغته فقط، أو نظمه وأسلوبه فقط، ولا من جهة إخباره بالغيب فقط، ولا من جهة صرف الدواعي عن معارضته فقط، ولا من جهة سلب قدرتهم على معارضته فقط. بل هو آية بينة معجزة من وجوه متعددة: من جهة اللفظ، ومن جهة النظم، ومن جهة البلاغة في دلالة اللفظ على المعنى، ومن جهة معانيه التي أمر بها، ومعانيه التي أخبر بها عن الله تعالى وأسمائه وصفاته وملائكته، وغير ذلك. ومن جهة معانيه التي أخبر بها عن الغيب الماضي، وعن الغيب المستقبل، ومن جهة ما أخبر به عن المعاد، ومن جهة ما بيَّن فيه من الدلائل اليقينية، والأقيسة العقلية " الجواب الصحيح (٤/٧٤ ـ ٧٥).

مبين، أي: باللغة العربية. فنفي المشابهة من حيث التكلم، ومن حيث النظم والمعنى، لا من حيث الكلمات والحروف. وإلى هذا وقعت الإشارة بالحروف المقطعة في أوائل السور، أي: أنه في أسلوب كلامهم وبلغتهم التي يتخاطبون بها، ألا ترى أنه يأتي بعد الحروف المقطعة بذكر القرآن؟ كما في قوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِ﴾ [البقرة: ١ ـ ٢]، ﴿الٓمٓ ۝١ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ ۝٢ نَزَّلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ﴾ [آل عمران: ١ ـ ٣]، ﴿الٓمٓصٓ ۝١ كِتَٰبٌ أُنزِلَ إِلَيۡكَ﴾ [الأعراف: ١ ـ ٢]. ﴿الٓرۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡحَكِيمِ ۝١﴾ [يونس: ١]. وكذلك الباقي، ينبههم أن هذا الرسول الكريم لم يأتكم بما لا تعرفونه، بل خاطبكم بلسانكم.

ولكن أهل المقالات الفاسدة يتذرعون بمثل هذا(١) إلى نفي تكلم الله به، وسماع جبريل منه، كما يتذرعون بقوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ [الشورى: ١١]، إلى نفي الصفات. وفي الآية ما يرد عليهم قولهم، وهو قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. كما في قوله تعالى: ﴿فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّثۡلِهِۦ﴾ [يونس: ٣٨] ما يرد على من ينفي الحرف، فإنه قال: ﴿فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ﴾ [البَقَرَة: ٢٣] ولم يقل فأتوا بحرف، أو بكلمة. وأقصر سورة في القرآن ثلاث آيات، ولهذا قال أبو يوسف ومحمد ـ رحمهما الله ـ: إن أدنى ما يجزئ في الصلاة ثلاث آيات قصار أو آية طويلة، لأنه لا يقع الإعجاز بدون ذلك. والله أعلم.

❏ **قوله: (ومن وصف الله بمعنى من معاني البشر، فقد كفر. فمن أبصر هذا اعتبر، وعن مثل قول الكفار انزجر، وعلم أن الله بصفاته ليس كالبشر).**

ش: لما ذكر فيما تقدم أن القرآن كلام الله حقيقة، منه بدا، نبَّه بعد ذلك على أنه تعالى بصفاته ليس كالبشر، نفيا للتشبيه عقيب الإثبات، يعني: أنه تعالى وإن وصف بأنه متكلم، لكن لا يوصف بمعنى من معاني

(١) أي: أن نفي الحرف والصوت ذريعة إلى نفي الكلام الإلهي.

البشر التي يكون الإنسان بها متكلما، فإن الله ليس كمثله شيء وهو السميع البصير. وما أحسن المثل المضروب للمثبت للصفات من غير تشبيه ولا تعطيل، باللبن الخالص السائغ للشاربين، يخرج من بين فرث التعطيل، ودم التشبيه.

والمعطل يعبد عدما، والمشبه يعبد صنما. وسيأتي في كلام الشيخ: "ومن لم يتوق النفي والتشبيه، زل ولم يصب التنزيه". وكذا قوله: "وهو بين التشبيه والتعطيل" أي: دين الإسلام، ولا شك أن التعطيل شر من التشبيه، بما سأذكره إن شاء الله تعالى. وليس ما وصف الله به نفسه ولا ما وصفه به رسوله تشبيها، بل صفات الخالق كما يليق به، وصفات المخلوق كما يليق به.

وقوله: **(فمن أبصر هذا اعتبر)**. أي: من نظر بعين بصيرته فيما قاله من إثبات الوصف، ونفي التشبيه، ووعيد المشبه، اعتبر وانزجر عن مثل قول الكفار[١].

❑ **قوله: (والرؤية حق[٢] لأهل الجنة، بغير إحاطة ولا كيفية، كما نطق به كتاب ربنا: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢ ـ ٢٣]. وتفسيره على ما أراد الله تعالى وعلمه، وكل ما جاء في ذلك من**

---

(١) إنما يكون الاعتبار إذا قسنا الثاني بالأول، وكانا مشتركين في المقتضى والحكم. قاله ابن تيمية في الفتاوى (٢١٦/٨).

(٢) الحق ـ كما يقول ابن تيمية ـ يراد به أحد معنيين: إما الموجود الثابت، أو المقصود النافع. وضده الباطل، فهو يحتمل أحد معنيين: إما المعدوم، وإما ما لا نفع فيه. يقول ابن تيمية: " والحق له معنيان أحدهما: الموجود الثابت، والثاني: المقصود النافع كقول النبي: «الوتر حق». والباطل نوعان ـ أيضا ـ: أحدهما: المعدوم، وإذا كان معدوما كان اعتقاد وجوده والخبر عن وجوده باطلا؛ لأن الاعتقاد والخبر تابع للمعتقد المخبر عنه يصح بصحته ويبطل ببطلانه، فإذا كان المعتقد المخبر عنه باطلا كان الاعتقاد والخبر كذلك، وهو الكذب. الثاني: ما ليس بنافع ولا مفيد، كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا﴾ [ص: ٢٧]" الفتاوى (٤١٥/٢)، (٣٤٧/١١).

الحديث الصحيح عن رسول الله - ﷺ - فهم كما قال، ومعناه على ما أراد، لا ندخل في ذلك متأولين بآرائنا، ولا متوهمين بأهوائنا، فإنه ما سَلِم في دينه إلا من سَلَّم لله ﷻ ولرسوله - ﷺ -، ورد علم ما اشتبه عليه إلى عالمه).

ش: المخالف في الرؤية: الجهمية والمعتزلة، ومن تبعهم من الخوارج والإمامية[(١)]، وقولهم باطل مردود بالكتاب والسنة. وقد قال بثبوت الرؤية الصحابة والتابعون، وأئمة الإسلام المعروفون بالإمامة في الدين، وأهل الحديث، وسائر طوائف أهل الكلام المنسوبون إلى السنة والجماعة[(٢)].

---

(١) خالفت الجهمية والمعتزلة ما عليه السلف الصالح وأهل السنة والجماعة في مسألة الرؤية، وقالوا: أنه - سبحانه وتعالى - لا يرى بحال، بل رؤيته ممتنعة.
ولقد وافقهم على ذلك: المتفلسفة (ينظر: بغية المرتاد (السبعينية) صـ ٤٧٢، والفتاوى (١٤/١٦٣)، وكذلك الزيدية، والباطنية، وبعض المرجئة. وأما الإمامية، فالقول بنفي الرؤية إنما هو قول متأخريهم، كما نبَّه على ذلك ابن تيمية، فقال: "والإمامية لهم فيها قولان: فجمهور قدمائهم يثبت الرؤية، وجمهور متأخريهم ينفونها " المنهاج (٢/٣١٥).

(٢) يقول ابن تيمية في ذلك: "سلف الأمة وأئمتها وجمهور نظارها وعامتها على أن الله يمكن رؤيته، ورؤية الملائكة، والجن، وسائر ما يقوم بنفسه " المنهاج (٢/١٤٩).
وبيَّن - رحمه الله - حكم إنكار الرؤية، فقال: "والذي عليه جمهور السلف: أن من جحد رؤية الله في الدار الآخرة فهو كافر، فإن كان ممن لم يبلغه العلم في ذلك عُرِّف ذلك، كما يُعَرَّف من لم تبلغه شرائع الإسلام، فإن أصر على الجحود بعد بلوغ العلم له فهو كافر " الفتاوى (٦/٤٨٦).
- وأما الأشاعرة فقد خالفوا أهل السنة والجماعة في إثبات الرؤية، وقالوا إنه - سبحانه - يُرى من غير معاينة ولا مواجهة، وتبعهم على ذلك طائفة من أتباع الأئمة الأربعة. انظر: درء التعارض (٧/٢٣٩). ونبَّه ابن تيمية إلى هذا القول إنما هو قول طائفة من الكلابية والأشعرية، ليس هو قولهم كلهم، بل ولا قول أئمتهم، كما في المنهاج (٣/٣٤٢).
وقولهم هذا انفردوا به دون سائر الأمة، وخالفهم عليه عامة العقلاء. يقول ابن تيمية: "قول هؤلاء: (إن الله يرى من غير معاينة ومواجهة) قول انفردوا به دون سائر طوائف الأمة، وجمهور العقلاء على أن فساد هذا معلوم بالضرورة " الفتاوى (١٦/٨٤)، ونقل عن الرازي قوله: " أن جميع فرق الأمة تخالفهم في ذلك " المنهاج (٣/٣٤٣).
- والأشاعرة إنما قالوا بذلك فرارا من إثبات العلو، ولهذا وقعوا في هذا التناقض الظاهر، =

وهذه المسألة[١] من أشرف مسائل أصول الدين وأجلها، وهي الغاية التي شمر إليها المشمرون، وتنافس فيها المتنافسون، وحرمها الذين هم عن ربهم محجوبون، وعن بابه مطرودون.

وقد ذكر الشيخ ـ رحمه الله ـ من الأدلة قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة:٢٢ ـ ٢٣]. وهي من أظهر الأدلة، وأما من أبى إلا تحريفها بما يسميه تأويلا، فتأويل نصوص المعاد والجنة والنار والحساب، أسهل من تأويلها على أرباب التأويل[٢]. ولا يشاء مبطل أن يتأول النصوص، ويحرفها عن مواضعها، إلا وجد إلى ذلك من السبيل ما وجده متأول هذه النصوص.

وهذا الذي أفسد الدنيا والدين، وهكذا فعلت اليهود والنصارى في نصوص التوراة والإنجيل، وحذرنا الله أن نفعل مثلهم، وأبى المبطلون إلا سلوك سبيلهم. وكم جنى التأويل الفاسد على الدين وأهله من جناية، فهل

= وتسلط عليهم بسبب ذلك المعتزلة. يقول ابن تيمية في ذلك: " ولهذا تجد هؤلاء الذين يثبتون الرؤية دون العلو عند تحقيق الأمر منافقين لأهل السنة والإثبات، يفسرون الرؤية التي يثبتونها بنحو ما يفسرها به المعتزلة وغيرهم من الجهمية،فهم ينصبون الخلاف فيها مع المعتزلة ونحوهم، ويتظاهرون بالرد عليهم وموافقة أهل السنة والجماعة في اثبات الرؤية، وعند التحقيق فهم موافقون المعتزلة، إنما يثبتون من ذلك نحو ما أثبته المعتزلة من الزيادة في العلم..." بيان تلبيس الجهمية (٤٠٠/٤). وقال: " فإنكم تتظاهرون بإثبات الرؤية والرد على المعتزلة، ثم تفسرونها بما لا ينازع المعتزلة في إثباته " التسعينية (٩٦١/٣). ولذلك اعترف بعض محققيهم بأن النزاع بينهم وبين المعتزلة لفظي، يقول ابن تيمية: " ولهذا يعترف هذا الرازي بأن النزاع بينهم وبين المعتزلة قريب من اللفظي " بيان تلبيس الجهمية (٤٠١/٤). وقال: " فلهذا صار الحذاق من متأخري الأشعرية على نفي الرؤية وموافقة المعتزلة، فإذا أطلقوها موافقة لأهل السنة فسروها بما تفسرها به المعتزلة، وقالوا: النزاع بيننا وبين المعتزلة لفظي " درء التعارض (٢٥٠/١)، الفتاوى (٨٥/١٦).

(١) من قوله: " وهذه المسألة..." إلى قوله في السطر الذي يليه: "وعن بابه مطرودون"، مأخوذ من كلام ابن القيم في حادي الأرواح (٦٠٥/٢ الباب: ٦٥).

(٢) المثبت في حادي الأرواح (٦٢٢/٢ الباب: ٦٥): " فتأويل نصوص المعاد والجنة والنار والميزان والحساب أسهل على أربابه من تأويلها "، والعبارة مأخوذة منه.

قتل عثمان ـ رضي الله عنه ـ إلا بالتأويل الفاسد! وكذا ما جرى في يوم الجمل، وصفين، ومقتل الحسين ـ رضي الله عنه ـ، والحرة؟ وهل خرجت الخوارج، واعتزلت المعتزلة، ورفضت الروافض، وافترقت الأمة على ثلاث وسبعين فرقة، إلا بالتأويل الفاسد؟!

وإضافة النظر إلى الوجه(١) الذي هو محله في هذه الآية، وتعديته بأداة (إلى) الصريحة في نظر العين، وإخلاء الكلام من قرينة تدل على خلاف حقيقته وموضوعه، صريح في أن الله أراد بذلك نظر العين التي في الوجه إلى الرب جل جلاله(٢).

فإن النظر له عدة استعمالات، بحسب صلاته وتعدِّيه بنفسه:

فإن عدي بنفسه، فمعناه: التوقف والانتظار، كقوله: ﴿ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾ [الحديد: ١٣]. وإن عدي بـ (في) فمعناه: التفكر والاعتبار، كقوله: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ١٨٥].

وإن عدي بـ (إلى) فمعناه: المعاينة بالأبصار، كقوله تعالى: ﴿ٱنظُرُوٓا۟ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ﴾ [الأنعام: ٩٩]، فكيف إذا أضيف إلى الوجه الذي هو محل البصر!

وروى ابن مردويه(٣) بسنده إلى ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ

---

(١) من قوله: " وإضافة النظر إلى الوجه..." إلى قوله في صـ٢٥٤: " وهذا قول كل مفسر من أهل السنة والجماعة " نقله الشارح من: حادي الأرواح لابن القيم (٢/٦٢٣ ـ ٦٢٥ الباب: ٦٥).

(٢) ذكر ابن القيم ثلاث قرائن في الآية تدل على أن المراد بها: نظر العين إلى الرب. وقد يضاف إليها ما ذكره ـ أيضا ـ بأن في حمل معنى الآية على الانتظار تنغيصا وتكديرا؛ فالآية خرجت مخرج الامتنان والبشارة. وكذلك الأمر لو حمل المعنى على الاعتبار؛ فإن الاعتبار إنما هو خاص بهذه الدار، والآخرة ليست دار استدلال.

(٣) هو: أبو بكر أحمد بن موسى ابن مردويه بن فورك بن موسى بن جعفر الأصبهاني، صاحب التفسير الكبير، والتاريخ، قال الذهبي: كان من فرسان الحديث، فهما يقظا متقنا، كثير الحديث جدا، ومن نظر في تواليفه، عرف محله من الحفظ. ينظر: السير (٣٠٨/١٧).

ـ في قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾﴾ [القِيَامَة: ٢٢] ـ قال: من البهاء والحسن ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القِيَامَة: ٢٣]، قال في وجه الله ﷻ[(١)].

عن الحسن قال: نظرت إلى ربها فَنُضِّرت بنوره.

وقال أبو صالح عن ابن عباس ﭭ: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القِيَامَة: ٢٣] قال: تنظر إلى وجه ربها ﷻ.

وقال عكرمة: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾﴾ [القِيَامَة: ٢٢] قال: من النعيم، ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القِيَامَة: ٢٣] قال: تنظر إلى ربها نظرا، ثم حكى عن ابن عباس مثله.

وهذا قول كل مفسر من أهل السنة والحديث.

وقال تعالى[(٢)]: ﴿لَهُم مَّا يَشَآءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ ﴿٣٥﴾﴾ [ق: ٣٥]. قال الطبري: قال علي بن أبي طالب، وأنس بن مالك ﭭ: هو النظر إلى وجه الله ﷻ.

وقال تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يُونس: ٢٦] فالحسنى: الجنة، والزيادة: هي النظر إلى وجهه الكريم، فسرها بذلك رسول الله ﷺ والصحابة من بعده، كما روى مسلم في صحيحه[(٣)] عن صهيب، قال: قرأ رسول الله ﷺ: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يُونس: ٢٦] قال: «إذا دخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار، نادى مناد: يا أهل الجنة، إن لكم عند الله موعدا ويريد أن ينجزكموه، فيقولون: ما هو؟ ألم يثقل موازيننا،

---

(١) ينظر: مسند الفردوس للديلمي (٧١٩٠).

(٢) من هذا الموضع، إلى قوله في صـ٢٥٦: " دليل على أن أولياءه يرونه في الرضا " مأخوذ من: حادي الأرواح (٢/٦١٦ ـ ٦١٧ الباب: ٦٥).

(٣) (رقم ١٨١) وليس هو لفظه، ولكنه بمعناه، ولفظه: "إذا دخل أهل الجنّة الجنّة، قال: يقول الله تبارك وتعالى: تريدون شيئاً أزيدكم؟ فيقولون: ألم تبيّض وجوهنا؟ ألم تدخلنا الجنّة وتنجّنا من النّار؟ قال: فيكشف الحجاب، فما أُعطوا شيئاً أحبّ إليهم من النّظر إلى ربهم ﷻ ". وفي رواية عنده: "ثم تلا هذه الآية " للذين أحسنوا الحسنى وزيادة".

ويبيض وجوهنا، ويدخلنا الجنة، ويجرنا من النار؟ فيكشف الحجاب، فينظرون إليه، فما أعطاهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه، وهي الزيادة». ورواه غيره بأسانيد متعددة وألفاظ أخر، معناها أن الزيادة: النظر إلى وجه الله ﷻ[١].

وكذلك فسرها الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ، روى ابن جرير عن جماعة، منهم: أبو بكر الصديق، وحذيفة، وأبو موسى الأشعري، وابن عباس، ـ رضي الله عنهم ـ[٢].

وقال تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾﴾ [المطففين: ١٥]. احتج الشافعي ـ رحمه الله ـ وغيره من الأئمة بهذه الآية على الرؤية لأهل الجنة، ذكر ذلك الطبري وغيره عن المزني[٣]، عن الشافعي، وقال الحاكم[٤]: حدثنا الأصم[٥]، حدثنا الربيع بن سليمان[٦]، قال: حضرت

---

(١) وهذا الحديث ونظائره يدل على أن الجنة هي الدار الجامعة لكل نعيم، وأعلى ما فيها النظر إلى وجه الله تعالى، فليست الجنة مجرد التنعّم بالمخلوق من أكل وشرب ونكاح.. كما ظنّه الكثير من المتصوّفة والمتكلمة، وقد بسط ابن تيمية الكلام عن هذه المسألة في: التحفة العراقيّة صـ٤٠١، والفتاوى (١٠/٦٩٤).

(٢) سيأتي تخريجها.

(٣) هو: أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل بن عمرو بن مسلم المزني المصري، تلميذ الشافعي. قال الشافعي: المزني ناصر مذهبي. اشتهر بالفقه والديانة. له مختصر في الفقه صارت له شهرة في الأمصار، بحيث يقال: كانت البكر يكون في جهازها نسخة من مختصر المزني. ينظر: السير (١٢/٤٩٢).

(٤) هو: أبو عبدالله محمد بن عبدالله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم النيسابوري، صاحب كتاب المستدرك، من كبار الحفّاظ، وقد أكثر من التصنيف، قال الذهبي: صنّف وخرّج، وجرح وعدّل، وصحّح وعلّل، وكان من بحور العلم على تشيع قليل فيه. ينظر: السير (١٧/١٦٢).

(٥) هو: أبو العباس محمد بن يعقوب بن يوسف بن معقل بن سنان الأموي مولاهم، السناني المعقلي النيسابوري الأصم، من كبار المحدثين، حدّث " بكتاب الأم " للشافعي عن الربيع. وطال عمره وبَعُدَ صيته، وتزاحم عليه الطلبة. لحقه الصمم وهو شابّ له بضع وعشرون سنة، بعد رجوعه من الرحلة، ثم تزايد به، واستحكم بحيث إنه لا يسمع نهيق الحمار. ينظر: السير (١٥/٤٥٢).

(٦) هو: أبو محمد الربيع بن سليمان بن عبدالجبار بن كامل المرادي، مولاهم المصري، =

محمد بن إدريس الشافعي، وقد جاءته رقعة من الصعيد فيها: ما تقول في قول الله ﷻ: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾﴾ [المطففين: ١٥]؟ فقال الشافعي: لما أن حجب هؤلاء في السخط، كان في هذا دليل على أن أولياءه يرونه في الرضا[(١)].

وأما استدلال المعتزلة[(٢)] **بقوله تعالى:** ﴿قَالَ لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣]، وبقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]. فالآيتان دليل عليهم[(٣)]:

أما الآية الأولى، فالاستدلال منها على ثبوت رؤيته من وجوه:

أحدها: أنه لا يظن بكليم الله ورسوله الكريم، وأعلم الناس بربه في وقته أن يسأل ما لا يجوز عليه، بل هو عندهم من أعظم المحال.

الثاني: أن الله لم ينكر عليه سؤاله، ولما سأل نوح - عليه السلام - ربه نجاة ابنه أنكر عليه سؤاله، وقال: ﴿إِنِّيٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [هود: ٤٦].

الثالث: أنه تعالى قال: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣]، ولم يقل: إني لا أرى، ولا تجوز رؤيتي، أو لست بمرئي، والفرق بين الجوابين ظاهر، ألا ترى أن من كان في كمه حجر، فظنه رجل طعاما فقال: أطعمنيه، فالجواب الصحيح: أنه لا يؤكل، أما إذا كان طعاما صح أن يقال: إنك

= صاحب الإمام الشافعي، وناقل علمه، طال عمره، واشتهر اسمه، وازدحم عليه أصحاب الحديث، وكانت الرحلة إليه في كتب الشافعي. ينظر: السير (٥٨٧/١٢).

(١) ينظر: الحجة لقوّام السّنة الأصبهاني (٢٦٣/٢)، مناقب الشافعي للبيهقي (٤١٩/١).
قال عبدالله بن المبارك: "ما حجب الله عنه أحدا إلا عذّبه، ثم قرأ: "كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون " ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٤٥٠/٤).

(٢) من قوله: " وأما استدلال المعتزلة..." إلى قوله: " كما يعلم ولا يحاط به لما " جاء في حادي الأرواح (٦٠٦/٢ - ٦٠٨، ٦١٨ - ٦٢٠ الباب: ٦٥).

(٣) نقل ابن القيم عن ابن تيمية قوله: " أنا ألتزم أنه لا يحتج مبطل آية أو حديث صحيح على باطله؛ إلا وفي ذلك الدليل ما يدل على نقيض قوله " حادي الأرواح (٦١٨/٢ الباب: ٦٥).

لن تأكله. وهذا يدل على أنه سبحانه مرئي، ولكن موسى لا تحتمل قواه رؤيته في هذه الدار، لضعف قوى البشر فيها عن رؤيته تعالى. يوضحه:

الوجه الرابع: وهو قوله: ﴿وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف: ١٤٣]. فأعلمه أن الجبل مع قوته وصلابته لا يثبت للتجلي في هذه الدار، فكيف بالبشر الذي خلق من ضعف؟

الخامس: أن الله سبحانه قادر على أن يجعل الجبل مستقرا، وذلك ممكن، وقد علق به الرؤية، ولو كانت محالا لكان نظير أن يقول: إن استقر الجبل فسوف آكل وأشرب وأنام، والكل عندهم سواء[(١)].

السادس: قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا﴾ [الأعراف: ١٤٣]، فإذا جاز أن يتجلى للجبل الذي هو جماد لا ثواب له ولا عقاب، فكيف يمتنع أن يتجلى لرسله وأوليائه في دار كرامته! ولكن الله تعالى أعلم موسى عليه السلام أن الجبل إذا لم يثبت لرؤيته في هذه الدار، فالبشر أضعف.

السابع: أن الله كلم موسى وناداه وناجاه، ومن جاز عليه التكلم والتكليم، وأن يسمع مخاطبه كلامه بغير واسطة،فرؤيته أولى بالجواز، ولهذا لا يتم إنكار رؤيته إلا بإنكار كلامه، وقد جمعوا بينهما.

وأما دعواهم تأبيد النفي بـ (لن)، وأن ذلك يدل على نفي الرؤية في الآخرة، ففاسد، فإنها لو قيدت بالتأبيد لا يدل على دوام النفي في الآخرة، فكيف إذا أطلقت! قال تعالى: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ [البقرة: ٩٥]، مع قوله: ﴿وَنَادَوْا يَٰمَٰلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾ [الزخرف: ٧٧]. ولأنها لو كانت للتأبيد المطلق لما جاز تحديد الفعل بعدها، وقد جاء ذلك، قال تعالى: ﴿فَلَنْ أَبْرَحَ ٱلْأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِىٓ أَبِىٓ﴾ [يوسف: ٨٠]. فثبت أن (لن) لا تقتضي النفي المؤبد.

---

(١) فالله ـ سبحانه وتعالى ـ علق الرؤية على أمر ممكن ـ وهو استقرار الجبل ـ، والمعلق على الممكن ممكن، فليست الرؤية ممتنعة.

قال الشيخ جمال الدين بن مالك رحمه الله تعالى:

ومن رأى النفي بـ (لن) مؤبدا فقوله اردد وسواه فاعضدا

وأما الآية الثانية: فالاستدلال بها على الرؤية من وجه حسن لطيف[١]، وهو: أن الله تعالى إنما ذكرها في سياق التمدح[٢]، ومعلوم أن المدح إنما يكون بالصفات الثبوتية، وأما العدم المحض، فليس بكمال فلا يمدح به، وإنما يمدح الرب تعالى بالنفي إذا تضمن أمرا وجوديا[٣]، كمدحه بنفي السنة والنوم، المتضمن كمال القيومية، ونفي الموت، المتضمن كمال الحياة، ونفي اللغوب والإعياء، المتضمن كمال القدرة، ونفي الشريك والصاحبة والولد والظهير، المتضمن كمال ربوبيته وإلهيته وقهره، ونفي الأكل والشرب، المتضمن كمال صمديته وغناه، ونفي الشفاعة عنده إلا بإذنه، المتضمن كمال توحده وغناه عن خلقه، ونفي الظلم، المتضمن كمال عدله وعلمه وغناه، ونفي النسيان وعزوب شيء عن علمه، المتضمن كمال علمه وإحاطته، ونفي المثل، المتضمن لكمال ذاته وصفاته.

ولهذا لم يتمدح بعدم محض لم يتضمن أمرا ثبوتيا، فإن المعدوم

---

(١) ولذا قال ابن تيمية ـ عن هذه الآية ـ: "فالآية حجة عليهم لا لهم" المنهاج (٣١٧/٢).

(٢) يقول ابن تيمية في ذلك: " مما يبيِّن ذلك أن الله تعالى ذكر هذه الآية يمدح بها نفسه سبحانه وتعالى، ومعلوم أن كون الشيء لا يُرى ليس صفة مدح؛ لأن النفي المحض لا يكون مدحا إن لم يتضمن أمرا ثبوتيا، ولأن المعدوم أيضاً لا يرى، والمعدوم لا يمدح، فعلم أن مجرد نفي الرؤية لا مدح فيه " المنهاج (٣١٨/٢ ـ ٣١٩).

(٣) وجه ذلك: أن العدم المحض هو النفي المجرد الذي لا يتضمن إثبات مدح ولا كمال. يقول ابن تيمية في ذلك: "وينبغي أن يُعلم أن النفي ليس فيه مدح ولا كمال، إلا إذا تضمن إثباتا، وإلا فمجرد النفي ليس فيه مدح ولا كمال؛ لأن النفي المحض عدم محض، والعدم المحض ليس بشيء، وما ليس بشيء هو كما قيل ليس بشيء، فضلا عن أن يكون مدحا أو كمالا، ولأن النفي المحض يوصف به المعدوم والممتنع، والمعدوم والممتنع لا يوصف بمدح ولا كمال " التدمرية صـ ٥٧. وقال: " والنفي إنما يدل على عدم المنفي، والعدم المحض ليس بشيء أصلا، فضلا عن أن يكون كمالا، وإنما يكون كمالا إذا استلزم أمرا وجوديا "شرح الأصبهانية صـ ٤٣٤.

يشارك الموصوف في ذلك العدم، ولا يوصف الكامل بأمر يشترك هو والمعدوم فيه، فإذن المعنى: أنه يرى ولا يدرك ولا يحاط به، فقوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، يدل على كمال عظمته، وأنه أكبر من كل شيء، وأنه لكمال عظمته لا يدرك بحيث يحاط به، فإن (الإدراك) هو الإحاطة بالشيء، وهو قدر زائد على الرؤية[١]، كما قال تعالى: ﴿فَلَمَّا تَرَٰٓءَا ٱلْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ ﴿٦١﴾ قَالَ كَلَّآ﴾ [الشعراء: ٦١ ـ ٦٢]، فلم ينف موسى ـ عليه السلام ـ الرؤية، وإنما نفى الإدراك، فالرؤية والإدراك كل منهما يوجد مع الآخر وبدونه[٢]، فالرب تعالى يرى ولا يدرك، كما يعلم

(١) فالآية إنما دلت على نفي الإدراك لا على نفي الرؤية. يقول ابن تيمية: "والآية تنفي الإدراك مطلقا دون الرؤية، كما قال ابن كلاب، وهذا أصح. وحينئذ فتكون الآية دالة على إثبات الرؤية، وهو أنه يرى ولا يدرك، فيرى من غير إحاطة ولا حصر. وبهذا يحصل المدح، فإنه وصف لعظمته أنه لا تدركه أبصار العباد وإن رأته" الفتاوى (١٦/٨٧ ـ ٨٨).

وقال: " فإن الإدراك ـ في القول المأثور عن ابن عباس وغيره من السلف، وهو قول أكثر العلماء ـ هو الإحاطة. ومن قال: هو مجرد الرؤية، غَلِط؛ فإن نفي مجرد الرؤية لا يتضمن مدحا ولا كمالا، فإن المعدوم لا يرى، وما يوصف به المعدوم لا يكون كمالا ولا مدحا، بخلاف ما إذا قيل: لاتدركه الأبصار، فإنه يدل على أنه يُرى ولا يحاط به رؤية، كما أنه يعلم ولا يحاط به علما، وهذا يتضمن من المدح ما سبَّب ذكر الله تعالى له في سياق مدحه لنفسه ـ سبحانه وتعالى ـ " شرح الأصبهانية صـ ٤٣٧ ـ ٤٣٨، الفتاوى (١٧/١١١).

وبيَّن ـ رحمه الله ـ أن الإدراك أخص من الرؤية، ونفي الأخص لا يقتضي نفي الأعم، قال: " وإذا كان المنفى هو الإدراك، فهو سبحانه وتعالى لا يحاط به رؤية، كما لا يحاط به علما، ولا يلزم من نفى إحاطة العلم والرؤية نفى العلم والرؤية، بل يكون ذلك دليلا على أنه يُرى ولا يحاط به، كما يُعلم ولا يحاط به، فإن تخصيص الإحاطة بالنفي يقتضي أن مطلق الرؤية ليس بمنفي، وهذا الجواب قول أكثر العلماء من السلف وغيرهم " المنهاج (٢/٣٢٠)، بيان تلبيس الجهمية (٤/٤٢٤).

(٢) فقد تقع الرؤية دون الإدراك ـ كما سبق بيانه ـ، وقد يحصل الإدراك دون الرؤية، كالأعمى الذي يدرك اللصّ دون أن يراه، كما بيّنه ابن تيمية بقوله: " فقد تقع رؤية بلا إدراك، وقد يقع إدراك بلا رؤية، فإن الإدراك يستعمل في إدراك العلم، وإدراك القدرة، فقد يُدرك الشيء بالقدرة وإن لم يُشاهد، كالأعمى الذي طلب رجلا هاربا منه فأدركه ولم يره، وقد قال تعالى: ﴿فَلَمَّا تَرَٰٓءَا ٱلْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ ﴿٦١﴾ قَالَ كَلَّآ إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ ﴿٦٢﴾﴾. فنفى موسى الإدراك مع إثبات الترائي، =

ولا يحاط به علما، وهذا هو الذي فهمه الصحابة والأئمة من الآية، كما ذكرت أقوالهم في تفسير الآية. بل هذه الشمس المخلوقة لا يتمكن رائيها من إدراكها على ما هي عليه.

وأما الأحاديث عن النبي - ﷺ - وأصحابه - رضي الله عنهم -، الدالة على الرؤية فمتواترة، رواها أصحاب الصحاح والمسانيد والسنن.

فمنها: حديث أبي هريرة - رضي الله عنه -: «أن ناسا قالوا: يا رسول الله، هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال رسول الله - ﷺ -: هل تضارون[١] في رؤية القمر ليلة البدر؟ قالوا: لا يا رسول الله، قال: هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب؟ قالوا: لا، قال فإنكم ترونه كذلك»، الحديث، أخرجاه في «الصحيحين» بطوله[٢].

وحديث أبي سعيد الخدري أيضاً في «الصحيحين» نظيره[٣].

وحديث جرير بن عبدالله البجلي، قال: «كنا جلوسا مع النبي ﷺ، فنظر إلى القمر ليلة أربع عشرة، فقال: إنكم سترون ربكم عيانا، كما ترون هذا، لا تضامون[٤] في رؤيته»، ....

= فعلم أنه قد يكون رؤية بلا أدراك.والإدراك هنا: هو إدراك القدرة، أي ملحوقون محاط بنا، وإذا انتفى هذا الإدراك فقد تنتفي إحاطة البصر أيضاً " المنهاج (٢/٣١٨).

(١) (تضارون) تُروى بالتشديد: صيغة مبالغة من (الضرر). والمعنى: لا تضرون أحدا ولا يضركم بنازعة ولا مجادلة ولا مضايقة. وتُروى بالتخفيف: من الضير. والمعنى: لا يخالف بعض بعضا فيكذبه وينازعه فيضيره بذلك. انظر: فتح الباري لابن حجر (١١/٤٤٦).

(٢) البخاري (٧٤٣٧)، ومسلم (١٨٢).

(٣) البخاري (٧٤٣٩)، ومسلم (١٨٣).

(٤) (تضامون) تُروى بفتح التاء وتشديد الميم. أي: لا ينضم بعضكم إلى بعض،كما يتضام الناس عند رؤية الشيء الخفي كالهلال.

وتُروى بضم التاء وتخفيف الميم. أي: لا ينالكم في رؤيته ضيم، أي: ضرر وظلم. والرواية بالتخفيف هي الرواية المشهورة. كما يقول ابن تيمية. الفتاوى (١٦/٨٥). وانظر: فتح الباري لابن حجر (١١/٤٤٦). =

....

= يقول ابن تيمية عند هذا الحديث: " فشبه الرؤية بالرؤية ولم يشبه المرئي بالمرئي؛ فإن الكاف ـ حرف التشبيه ـ دخل على الرؤية. وفي لفظ للبخاري: «يرونه عيانا». ومعلوم أنا نرى الشمس والقمر عيانا مواجهة، فيجب أن نراه كذلك. وأما رؤية ما لا نعاين ولا نواجهه فهذه غير متصورة في العقل، فضلا عن أن تكون كرؤية الشمس والقمر " الفتاوى (١٦/٨٥). وقال: " فشبه رؤيته برؤية أظهر المرئيات إذا لم يكن ثَمَّ حجاب منفصل عن الرائي يحول بينه وبين المرئي. ومن يقول: إنه يرى في غير جهة، يمتنع عنده أن يكون بينه وبين العباد حجاب منفصل عنهم، إذ الحجاب لا يكون إلا لجسم، ولما يكون في جهة " بيان تلبيس الجهمية (٤/٤٣٤).

ولقد قرَّر ابن تيمية ـ في جواب عن سؤال ورده ـ أن النساء يشركن الرجال في رؤية ربهم جل جلاله، ومما قال في ذلك: " الدليل على أنهن يرينه أن النصوص المخبرة بالرؤية في الآخرة للمؤمنين تشمل النساء لفظا ومعنى، ولم يعارض هذا العموم ما يقتضي إخراجهن من ذلك، فيجب القول بالدليل السالم عن المعارض المقاوم ". وقال: " قوله: «إذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار» يعم الرجال والنساء، فإن لفظ الأهل يشمل الصنفين، وأيضا فقد علم أن النساء من أهل الجنة. وقوله: «يا أهل الجنة إن لكم عند الله موعدا يريد أن ينجزكموه» خطاب لجميع أهل الجنة الذين دخلوها ووعدوا بالجزاء، وهذا قد دخل فيه جميع النساء المكلفات... ثم الاستدلال بالآية دليل آخر؛ لأن الله سبحانه قال: ﴿لِّلَّذِينَ أَحۡسَنُواْ ٱلۡحُسۡنَىٰ وَزِيَادَةٞۖ﴾ [يُونس: ٢٦] ومعلوم أن النساء من الذين أحسنوا ثم قوله فيما بعد: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِۖ﴾ [البَقَرَة: ٨٢] يقتضي حصر أصحاب الجنة في أولئك، والنساء من أصحاب الجنة فيجب أن يكن من أولئك، وأولئك إشارة إلى الذين لهم الحسنى وزيادة، فوجب دخول النساء في الذين لهم الحسنى وزيادة، واقتضى أن كل من كان من أصحاب الجنة فإنه موعود (بالزيادة على الحسنى) التي هي النظر إلى الله سبحانه، ولا يستثنى من ذلك أحد إلا بدليل " ـ إلى أن قال ـ: " واعلم أن هنا (دلالة ثانية) وهي دلالة العموم المعنوي وهي أقوى من دلالة العموم اللفظي، وذلك أن قوله: ﴿فَلَا تَعۡلَمُ نَفۡسٞ مَّآ أُخۡفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعۡيُنٖ جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ١٧﴾ [السَّجدَة: ١٧] وقد فسرت (القرة) بالنظر وغيره، فيقتضي أن النظر جزاء على عملهم، والرجال والنساء مشتركون في العمل الذي استحق به جنس الرجال الجنة؛ فإن العمل الذي يمتاز به الرجال (كالإمارة) و (النبوة) ـ عند الجمهور ـ ونحو ذلك لم تنحصر الرؤية فيه، بل يدخل في الرؤية من الرجال من لم يعمل عملا يختص الرجال، بل اقتصر على ما فرض عليه من الصلاة والزكاة وغيرهما، وهذا مشترك بين الفريقين... ". الفتاوى (٦/٤٣٠، ٤٣٦، ٤٣٩). وقد أطال ـ رحمه الله ـ في ذلك، وأجاب عن حجج المعترضين كما في الفتاوى (٦/٤٢٠ ـ ٤٦٠). =

الحديث أخرجاه في «الصحيحين»[(١)].

وحديث صهيب رضي الله عنه المتقدم، رواه مسلم وغيره.

وحديث أبي موسى عن النبي ﷺ، قال: «جنتان من فضة، آنيتهما وما فيهما، وجنتان من ذهب، آنيتهما وما فيهما، وما بين القوم وبين أن يروا ربهم تبارك وتعالى إلا رداء الكبرياء[(٢)] على وجهه في جنة عدن»، أخرجاه في «الصحيحين»[(٣)].

ومن حديث عدي بن حاتم رضي الله عنه: «وليلقين الله أحدكم يوم يلقاه، وليس بينه وبينه حجاب ولا ترجمان يترجم له، فليقولن: ألم أبعث إليك رسولا فيبلغك؟ فيقول: بلى يا رب، فيقول: ألم أعطك مالا وأفضل عليك؟ فيقول، بلى يا رب»، أخرجه البخاري في «صحيحه»[(٤)].

= وحرَّر - رحمه الله - في ذلك أن الرجال يزيدون على النساء في رؤية ربهم، فقال: "والنساء يشاركن الرجال في سبب العمل فيشاركونهم في ثوابه، ولما انتفت المشاركة في الجمعة انتفت المشاركة في النظر في الآخرة، ولما حصلت المشاركة في العيد حصلت المشاركة في ثوابه " الفتاوى (٤٢٦/٦). وقال: " وكان قد سنح لي فيما روي عن ابن عباس أن سبب ذلك: أن (الرؤية) المعتادة العامة في الآخرة تكون بحسب الصلوات العامة المعتادة، فلما كان الرجال قد شرع لهم في الدنيا الاجتماع لذكر الله ومناجاته، وترائيه بالقلوب والتنعم بلقائه في الصلاة كل جمعة، جعل لهم في الآخرة اجتماعا في كل جمعة لمناجاته ومعاينته والتمتع بلقائه. ولما كانت السنة قد مضت بأن النساء يؤمرن بالخروج في العيد حتى العواتق والحيض، وكان على عهد رسول الله - ﷺ - يخرج عامة نساء المؤمنين في العيد، جعل عيدهن في الآخرة بالرؤية على مقدار عيدهن في الدنيا " الفتاوى (٤٢٠/٦).

(١) البخاري (٥٥٤، ٥٧٣، ٤٨٥١، ٧٤٣٤، ٧٤٣٥)، ومسلم (٦٣٣).

(٢) يقول ابن تيمية: " فأخبر أنه لا يمنعهم من النظر إلا ما على وجهه من رداء الكبرياء. ومن يقول:(إنه يرى لا في جهة) ليس المانع إلا كون الرؤية لم تخلق في عينه، لا يتصور عنده أن يحجب الرائي شيء منفصل عنه أصلا، سواء فسر رداء الكبرياء بصفة من صفات الرب، أو بحجاب منفصل عن الرب، فعلى التقديرين لا يتصور عند هؤلاء أن يكون ذلك مانعا من الرؤية، ولا يمنع من رؤية الله عندهم إلا ما يكون في نفس الرائي " بيان تلبيس الجهمية (٤٣٨/٤).

(٣) البخاري (٤٨٧٨، ٤٨٨٠، ٧٤٤٤)، ومسلم (١٨٠).

(٤) أخرجه البخاري (١٤١٣، ٣٥٩٥)، ومسلم (١٠١٦).

وقد روى أحاديث الرؤية نحو ثلاثين صحابيا، ومن أحاط بها معرفة يقطع بأن الرسول قالها، ولولا أني التزمت الاختصار لسقت ما في الباب من الأحاديث.

ومن أراد الوقوف عليها فليواظب سماع الأحاديث النبوية، فإن فيها مع إثبات الرؤية أنه يكلم من شاء إذا شاء، وأنه يأتي لفصل القضاء يوم القيامة، وأنه فوق العالم، وأنه يناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب، وأنه يتجلى لعباده، وأنه يضحك، إلى غير ذلك من الصفات التي سماعها على الجهمية بمنزلة الصواعق.

وكيف تعلم أصول دين الإسلام من غير كتاب الله وسنة رسوله! وكيف يفسر كتاب الله بغير ما فسره به رسوله - ﷺ - وأصحاب رسوله، الذين نزل القرآن بلغتهم! وقد قال ﷺ: «من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»[1]. وفي رواية: «من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار»[2]. وسئل أبو بكر الصديق رضي الله عنه عن قوله تعالى: ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ۝٣١﴾ [عَبَسَ: ٣١]. ما الأب؟ فقال: أي سماء تظلني، وأي أرض تقلني، إذا قلت في كتاب الله ما لا أعلم؟

وليس تشبيه رؤية الله تعالى برؤية الشمس والقمر تشبيها لله، بل هو تشبيه الرؤية بالرؤية[3]، لا تشبيه المرئي بالمرئي، ولكن فيه دليل على علو الله على خلقه[4]. وإلا فهل تعقل رؤية بلا مقابلة! ومن قال: يرى لا

---

(١) أخرجه الترمذي (٢٩٥١). وقال: حديث حسن. وضعّفه الألباني في ضعيف الجامع (١١٤)، والسلسلة الضعيفة (١٧٨٣).

(٢) أخرجه الترمذي (٢٩٥٠)، والنسائي في الكبرى (٨٠٨٤)، وأحمد (٢٠٦٩، ٢٤٢٩)، والطحاوي في شرح مشكل الآثار (٣٩٢)، والبيهقي في الشعب (٢٢٧٥، ٢٢٧٦). وقال الترمذي: حديث حسن صحيح. وضعّفه الألباني في ضعيف الجامع (٥٧٣٧)، والمشكاة (٢٣٤).

(٣) ووجه الشبه بينهما: الظهور والوضوح، والعلو والفوقية، وعدم الإحاطة.

(٤) فالأدلة على إثبات علو الله على خلقه أظهر وأكثر من أدلة الرؤية، يقول ابن تيمية: "اعتراف الفطر بأن الله فوق العالم أعظم من اعترافها بأنه يرى، ودلالة الكتاب والسنة =

في جهة، فليراجع عقله!! فإما أن يكون مكابرا لعقله، أو في عقله شيء، وإلا فإذا قال: يرى لا أمام الرائي، ولا خلفه، ولا عن يمينه، ولا عن يساره، ولا فوقه، ولا تحته، رد عليه كل من سمعه بفطرته السليمة(١).

ولهذا ألزم المعتزلة من نفى العلو بالذات بنفي الرؤية، وقالوا: كيف تعقل رؤية بغير جهة.

وإنما لم نره في الدنيا(٢) لعجز أبصارنا، لا لامتناع الرؤية، فهذه الشمس إذا حدق الرائي البصر في شعاعها، ضعف عن رؤيتها، لا لامتناع في ذات المرئي، بل لعجز الرائي، فإذا كان في الدار الآخرة، أكمل الله قوى الآدميين حتى أطاقوا رؤيته، ولهذا لما تجلى الله للجبل، ﴿وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٣]،

= وإجماع سلف الأمة على ذلك أعظم من دلالة هذه الأصول على رؤية الله تعالى، واعتراف القلوب بأن ما لا يكون داخل العالم ولا خارجه لا يكون إلا معدوما، أعظم من اعترافها بأن ما لا يمكن رؤيته لا يكون إلا معدوما..." بيان تلبيس الجهمية (٣١٣/٤).

(١) فكون المرئي لابد أن يكون في جهة من الرائي أمر بدهي فطري، يقول ابن تيمية: "فمعلوم في بدائه العقول أن المرئي القائم بنفسه لا يكون إلا بجهة من الرائي " بيان تلبيس الجهمية (٤٣٢/٢).
وبيَّن ـ رحمه الله ـ أن هذا هو المعروف عند العرب، فقال: "فقد أخبر أن العرب ما كانوا يتصورون إلا رؤية الشيء المحدود، وأن رؤية ما ليس في الجهة لم يكن معلوما لهم ولا متصورا لهم..." بيان تلبيس الجهمية (٤٢٥/٤). وهذا الأمر البدهي المعروف عند العرب، ثابت بالنصوص الشرعية، يقول ابن تيمية: "كون الرؤية مستلزمة لأن يكون الله بجهة من الرائي أمر ثبت بالنصوص المتواترة " بيان تلبيس الجهمية (٤٣٠/٤).
وقد بيَّن ـ رحمه الله ـ سبب الغلط عندهم، فقال: " وهؤلاء اختلط عليهم إدراك العقل مع إدراك البصر، فإن العقل هو الذي يدرك ما ليس في جهة ـ أعني في مكان ـ، وأما إدراك البصر فظاهر من أمره أن من شرطه أن يكون المرئي منه في جهة ـ أعني في مكان ـ، ولا في كل جهة فقط، بل في جهة ما مخصوصة" بيان تلبيس الجهمية (٤٣٩/٢).

(٢) من قوله: " وإنما لم نره في الدنيا..."، إلى قوله في ص٢٦٥: " أن بعث فينا رسولا منا"، جاء بمعناه في:المنهاج (٣٣٢/٢ ـ ٣٣٣).

بأنه لا يراك حي إلا مات، ولا يابس إلا تدهده، ولهذا كان البشر يعجزون عن رؤية الملك في صورته، إلا من أيّده الله كما أيّد نبينا، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ ۖ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِىَ ٱلْأَمْرُ﴾ [الأنعام: ٨]. قال غير واحد من السلف: لا يطيقون أن يروا الملك في صورته، فلو أنزلنا عليهم ملكا لجعلناه في صورة بشر، وحينئذ يشتبه عليهم: هل هو بشر أو ملك؟ ومن تمام نعمة الله علينا أن بعث فينا رسولا منا.

وما ألزمهم المعتزلة هذا الإلزام إلا لما وافقوهم على أنه لا داخل العالم ولا خارجه. لكن قول من أثبت موجودا يرى لا في جهة، أقرب إلى العقل من قول من أثبت موجودا قائما بنفسه لا يرى ولا في جهة[(١)].

ويقال لمن قال بنفي الرؤية[(٢)] لانتفاء لازمها وهو الجهة[(٣)]: أتريد بالجهة أمرا وجوديا؟ أو أمرا عدميا؟ فإن أراد بها أمرا وجوديا، كان التقدير: كل ما ليس في شيء موجود لا يرى[(٤)]، وهذه المقدمة ممنوعة، ولا دليل على إثباتها، بل هي باطلة، فإن سطح العالم يمكن أن يرى، وليس العالم في عالم آخر[(٥)]. وإن أردت بالجهة أمرا عدميا، كانت

---

(١) وفي ذلك يقول ابن تيمية: " مثبتة الرؤية مع نفي العلو أقرب إلى الحق من نفاة الرؤية ونفاة العلو " بيان تلبيس الجهمية (٤٧١/٤). وقال: " فهم أقرب إلى الحق نقلا وعقلا من نفاة الرؤية " المنهاج (٣٣١/٢).

(٢) من قوله: " ويقال لمن قال بنفي الرؤية..."، إلى قوله في ص٢٦٦: " ليس في جهة بهذا الاعتبار "، جاء بمعناه في: المنهاج (٣٤٨/٢ ـ ٣٤٩).

(٣) نفى المعطلة الرؤية بدعوى انتفاء لازمها وهي الجهة، فيقال لهم: أنتم نفيتم الجهة عن الله بحجة أن كل ما كان في شيء موجود فهو مرئي، وكل ما ليس في شيء موجود فهو غير مرئي. وهذا غير صحيح؛ فإن العرش يمكن رؤيته وليس في شيء موجود، وسطح العالم يمكن أن يرى وليس في عالم آخر.

(٤) يمكن توضيح هذه العبارة بالإثبات، أي: كل ما كان في شيء موجود فهو مرئي.

(٥) ووجه بطلانها: أنه لا يلزم أن يكون كل ما ليس في جهة غير مرئي، فسطح العالم ـ أي أعلاه ـ يمكن أن يرى وليس هو في جهة وجودية. إذ لو قيل إنه في جهة وجودية للزم أن يكون في عالم آخر، وهذا تسلسل ممتنع عند الجميع. يقول ابن تيمية: =

المقدمة الثانية ممنوعة، فلا نسلم أنه ليس في جهة بهذا الاعتبار(١).

وكيف يتكلم في أصول الدين من لا يتلقاه من الكتاب والسنة، وإنما يتلقاه من قول فلان! وإذا زعم أنه يأخذه من كتاب الله لا يتلقى تفسير كتاب الله من أحاديث الرسول، ولا ينظر فيها، ولا فيما قاله الصحابة والتابعون لهم بإحسان، المنقول إلينا عن الثقات النقلة، الذين تخيرهم النقاد، فإنهم لم ينقلوا نظم القرآن وحده، بل نقلوا نظمه ومعناه، ولا كانوا يتعلمون القرآن كما يتعلم الصبيان، بل يتعلمونه بمعانيه. ومن لا يسلك سبيلهم فإنما يتكلم برأيه، ومن يتكلم برأيه، وما يظنه دين الله ولم يتلق ذلك من الكتاب والسنة فهو مأثوم وإن أصاب، ومن أخذ من الكتاب والسنة فهو مأجور وإن أخطأ، لكن إن أصاب يضاعف أجره.

وقوله: **(والرؤية حق لأهل الجنة).** تخصيص أهل الجنة بالذكر، يفهم منه نفي الرؤية عن غيرهم. ولا شك في رؤية أهل الجنة لربهم في الجنة، وكذلك يرونه في المحشر قبل دخولهم الجنة، كما ثبت ذلك في «الصحيحين» عن رسول الله ـ ﷺ ـ. ويدل عليه قوله تعالى: ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُۥ سَلَٰمٌ﴾ [الأحزاب: ٤٤].

= "إن أراد بالجهة أمرا وجوديا، لم يلزم أن يكون كل مرئي في جهة وجودية، فإن سطح العالم ـ الذي هو أعلاه ـ ليس في جهة وجودية، ومع هذا تجوز رؤيته فإنه جسم من الأجسام، فبطل قولهم كل مرئي لا بد أن يكون في جهة وجودية، إن أراد بالجهة أمرا وجوديا " المنهاج (٢/٥٥٩).

(١) وضَّح ابن تيمية وجه بطلانها بقوله: " وإن أراد بالجهة أمرا عدميا مُنع المقدمة الثانية، فإنه إذا قال: الباري ليس في جهة عدمية، وقد علم أن العدم ليس بشيء، كان حقيقة قوله: إن الباري لا يكون موجودا قائما بنفسه، حيث لا موجودا إلا هو، وهذا باطل " المنهاج (٢/٥٥٩).

وقال ابن تيمية: " وهذا مما خاطبت به غير واحد من الشيعة والمعتزلة فنفعه الله به، وانكشف بسبب هذا التفصيل ما وقع في هذا المقام من الاشتباه والتعطيل " المنهاج (٢/٣٤٩).

واختلف في رؤية أهل المحشر[١] **على ثلاثة أقوال**[٢]:

أحدها: أنه لا يراه إلا المؤمنون[٣].

الثاني: يراه أهل الموقف، مؤمنهم وكافرهم، ثم يحتجب عن الكفار ولا يرونه بعد ذلك[٤].

---

(١) بيَّن ابن تيمية أن الخلاف في هذه المسألة وقع بعد سنة (ثلاثمائة) من الهجرة، وبيَّن أن الخلاف فيها لا يوجب الهجر فضلا عن التكفير، كما في رسالته إلى أهل البحرين ضمن مجموع الفتاوى (٦/٤٨٥ ـ ٥٠٧).

(٢) وهي ثلاثة أقوال عن الإمام أحمد، كما ذكر ذلك ابن تيمية، وابن القيم في حادي الأرواح (٢/٦٠٩ الباب: ٦٥) وهناك قول رابع، وهو التوقف.
ومن قوله: " واختلف في رؤية أهل المحشر..." إلى قوله في ص٢٦٨: " وكذلك الخلاف في تكليمه لأهل الموقف" مأخوذ من: حادي الأرواح (٢/٦٠٩ الباب: ٦٥).

(٣) فالكفار والمنافقين ـ على هذا القول ـ لا يرون ربهم بحال. يقول ابن تيمية في ذلك: " وهذا قول أكثر العلماء المتأخرين وعليه يدل عموم كلام المتقدمين، وعليه جمهور أصحاب الإمام أحمد وغيرهم " الفتاوى (٦/٤٨٧).
وبيَّن أن عمدة القائلين بذلك قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ۝١٥﴾ [المطففين: ١٥]. فقال: "و العمدة قوله سبحانه: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ۝١٥﴾ فإنه يعم حجبهم عن ربهم في جميع ذلك اليوم، وذلك اليوم: ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلنَّاسُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٦﴾ [المطففين: ٦] وهو يوم القيامة، فلو قيل: إنه يحجبهم في حال دون حال، لكان تخصيصا للفظ بغير موجب، ولكان فيه تسوية بينهم وبين المؤمنين؛ فإن الرؤية لا تكون دائمة للمؤمنين، والكلام خرج مخرج بيان عقوبتهم بالحجب وجزائهم به، فلا يجوز أن يساويهم المؤمنون في عقاب ولا جزاء سواه، فعلم أن الكافر محجوب على الإطلاق بخلاف المؤمن، وإذا كانوا في عرصة القيامة محجوبين فمعلوم أنهم في النار أعظم حجبا. وقد قال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَن كَانَ فِى هَٰذِهِۦٓ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا ۝٧٢﴾ [الإسراء: ٧٢] وقال: ﴿وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ﴾ [طه: ١٢٤] وإطلاق وصفهم بالعمى ينافي (الرؤية) التي هي أفضل أنواع الرؤية " الفتاوى (٦/٥٠١ ـ ٥٠٢).

(٤) وقد قالت السالمية بهذا القول. الفتاوى (٦/٤٨٨).
وعلى هذا القول فرؤية الكفار لربهم إنما هي من باب التعريف لا النعيم، يقول ابن تيمية: "يرونه رؤية تعريف وتعذيب ـ كاللص إذا رأى السلطان ـ ثم يحتجب عنهم ليعظم عذابهم ويشتد عقابهم، وهذا قول أبي الحسن بن سالم وأصحابه وقول غيرهم... وهذا مقتضى قول من فسر (اللقاء) في كتاب الله بالرؤية؛ إذ طائفة من أهل السنة =

الثالث: يراه مع المؤمنين المنافقون دون بقية الكفار[(١)]. وكذلك الخلاف في تكليمه لأهل الموقف.

واتفقت الأمة على أنه لا يراه أحد في الدنيا بعينه، ولم يتنازعوا في ذلك إلا في نبينا - ﷺ - خاصة[(٢)]، منهم من نفى رؤيته بالعين، ومنهم من أثبتها له ﷺ، وحكى القاضي عياض[(٣)] في كتابه (الشفا) اختلاف الصحابة - رضي الله عنهم - ومن بعدهم في رؤيته - ﷺ -[(٤)]، وإنكار

= منهم أبو عبدالله بن بطة الإمام قالوا في قول الله: ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمْ وَلِقَآئِهِۦ﴾ [الكهف: ١٠٥]، وفي قوله: ﴿مَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ ٱللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ ٱللَّهِ لَءَاتٍ﴾ [العَنكبوت: ٥]، وفي قول الله: ﴿وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ ﴿٤٥﴾ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُوا۟ رَبِّهِمْ﴾ [البَقَرَة: ٤٥، ٤٦]، وفي قوله: ﴿قَالَ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُوا۟ ٱللَّهِ﴾ [البَقَرَة: ٢٤٩]، وفي قوله: ﴿قَدْ خَسِرَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِلِقَآءِ ٱللَّهِ﴾ [الأنعَام: ٣١]، إن اللقاء يدل على الرؤية والمعاينة. وعلى هذا المعنى فقد استدل المثبتون بقوله سبحانه وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ ﴿٦﴾﴾ [الانشقاق: ٦] " الفتاوى (٤٨٨/٦).

وقد نبَّه ابن تيمية إلى منع إطلاق القول بأن الكفار يرون ربهم، من غير تقييد لهذه الرؤية، وبيَّن سبب ذلك المنع بقوله: " ليس لأحد أن يطلق القول بأن الكفار يرون ربهم من غير تقييد، لوجهين: (أحدهما): أن (الرؤية المطلقة) قد صار يفهم منها الكرامة والثواب، ففي إطلاق ذلك إيهام وإيحاش، وليس لأحد أن يطلق لفظا يوهم خلاف الحق إلا أن يكون مأثورا عن السلف، وهذا اللفظ ليس مأثورا. (الثاني): أن الحكم إذا كان عاما في تخصيص بعضه باللفظ خروج عن القول الجميل فإنه يمنع من التخصيص " الفتاوى (٥٠٤/٦).

(١) وهو قول ابن خزيمة، وأبو يعلى، كما ذكر ذلك ابن تيمية في: الفتاوى (٤٨٨/٦).
واستدلوا بحديث الرؤية الثابت في الصحيحين من حديث أبي هريرة، وفيه: " وتبقى هذه الأمة فيها منافقوها، فيأتيهم الله. . . ".

(٢) وقد حكى ابن تيمية الإجماع على ذلك، كما في الفتاوى (٥١٠/٦، ٥١٢).

(٣) هو: أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن موسى بن عياض اليحصبي الأندلسي، ثم السبتي. تبحّر في العلوم، وجمع وألّف، وسارت بتصانيفه الركبان، واشتهر اسمه في الآفاق. له كتاب " الشفا في شرف المصطفى "، وكتاب " ترتيب المدارك وتقريب المسالك في ذكر فقهاء مذهب مالك " وغيرها. ينظر: السير (٢١٢/٢٠).

(٤) ومما حرَّره ابن تيمية في هذه المسألة، أن النبي - ﷺ - لم ير ربه في الأرض بعينيّ رأسه، فقال: "كل حديث فيه: «أن محمدا ﷺ رأى ربه بعينه في الأرض» فهو كذب باتفاق المسلمين وعلمائهم، هذا شيء لم يقله أحد من علماء المسلمين ولا رواه أحد منهم، =

عائشة - رضي الله عنها - أن يكون - صلى الله عليه وسلم - رأى ربه بعين رأسه، وأنها قالت لمسروق حين سألها: هل رأى محمد ربه؟ فقالت: لقد قف شعري مما قلت، ثم قالت: من حدثك أن محمدا رأى ربه فقد كذب[١]. ثم قال: وقال جماعة بقول عائشة رضي الله عنها، وهو المشهور عن ابن مسعود، وأبي هريرة، واختلف عنه، وقال بإنكار هذا وامتناع رؤيته في الدنيا جماعة من المحدثين والفقهاء والمتكلمين[٢].

وعن ابن عباس رضي الله عنهما: أنه - صلى الله عليه وسلم - رأى ربه بعينه[٣]، وروى عطاء[٤]

= وإنما كان النزاع بين الصحابة في أن محمدا - صلى الله عليه وسلم - هل رأى ربه ليلة المعراج؟..وقد اتفق المسلمون على أن النبي صلى الله عليه وسلم لم ير ربه بعينيه في الأرض وأن الله لم ينزل له إلى الأرض " الفتاوى (٣/٣٨٦ - ٣٨٧). وانظر: الفتاوى (٢/٢٣٠).
وقال في توجيه الروايات الواردة عن ابن عباس - رضي الله عنهما - في ذلك: " وأما(الرؤية) فالذي ثبت في الصحيح عن ابن عباس أنه قال: (رأى محمد ربه بفؤاده مرتين)، وعائشة أنكرت الرؤية، فمن الناس من جمع بينهما فقال: عائشة أنكرت رؤية العين وابن عباس أثبت رؤية الفؤاد. والألفاظ الثابتة عن ابن عباس هي مطلقة، أو مقيدة بالفؤاد، تارة يقول: رأى محمد ربه، وتارة يقول: رآه محمد، ولم يثبت عن ابن عباس لفظ صريح بأنه رآه بعينه...وليس في الأدلة ما يقتضي أنه رآه بعينه، ولا ثبت ذلك عن أحد من الصحابة، ولا في الكتاب والسنة ما يدل على ذلك، بل النصوص الصحيحة على نفيه أدل، كما في صحيح مسلم، عن أبي ذر قال: «سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم هل رأيت ربك؟ فقال: نور أنى أراه» " الفتاوى (٦/٥٠٩ - ٥١٠).
وقال: " فالواجب اتباع الآثار الثابتة في ذلك وما كان عليه السلف والأئمة، وهو إثبات مطلق الرؤية، أو رؤية مقيدة بالفؤاد. أما رؤيته بالعين ليلة المعراج أو غيرها، فقد تدبرنا عامة ما صنفه المسلمون في هذه المسألة وما نقلوا فيها قريبا من مئة مصنف، فلم نجد أحدا روى بإسناد ثابت - لا عن صاحب ولا إمام - أنه رآه بعين رأسه. والله أعلم " جامع المسائل (١/١٠٨).

(١) أخرجه البخاري (٤٨٥٥، ٧٣٨٠)، ومسلم (١٧٧).

(٢) وقد قال جماعة بالتوقف، منهم سعيد بن جبير، وهو قول القرطبي في (المفهم) وعزاه لبعض المحققين. انظر: فتح الباري لابن حجر (٨/٦٠٨).

(٣) أخرجه البخاري (٤٧١٦).

(٤) هو: أبو محمد عطاء بن أبي رباح أسلم القرشي مولاهم المكي. مفتي الحرم، من كبار علماء التابعين وفقهائهم، وكان ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم يثنون عليه، وكان أعلم الناس في زمانه بالمناسك. ينظر: السير (٥/٧٨).

عنه: أنه رآه بقلبه[١]. ثم ذكر أقوالا وفوائد، ثم قال:

وأما وجوبه لنبينا ﷺ والقول بأنه رآه بعينه فليس فيه قاطع ولا نص، والمعول فيه على آية النجم، والتنازع فيها مأثور، والاحتمال لها ممكن.

وهذا القول الذي قاله القاضي عياض ـ رحمه الله ـ هو الحق، فإن الرؤية في الدنيا ممكنة، إذ لو لم تكن ممكنة، لما سألها موسى عليه السلام، لكن لم يرد نص بأنه ـ ﷺ ـ رأى ربه بعين رأسه، بل ورد ما يدل على نفي الرؤية، وهو ما رواه مسلم في (صحيحه)[٢]، عن أبي ذر ـ رضي الله عنه ـ قال: سألت رسول الله ـ ﷺ ـ هل رأيت ربك؟ فقال: «نور أنَّى أراه». وفي رواية: «رأيت نورا». وقد روى مسلم[٣] أيضاً عن أبي موسى الأشعري ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: قام فينا رسول الله ـ ﷺ ـ بخمس كلمات، فقال: «إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام، يخفض القسط ويرفعه، يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار، وعمل النهار قبل عمل الليل، حجابه النور ـ وفي رواية: النار ـ لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه». فيكون ـ والله أعلم ـ معنى قوله لأبي ذر «رأيت نورا»: أنه رأى الحجاب، ومعنى قوله: «نور أنَّى أراه»: النور الذي هو الحجاب يمنع من رؤيته، فأنَّى أراه؟ أي: فكيف أراه والنور حجاب بيني وبينه يمنعني من رؤيته؟ فهذا صريح في نفي الرؤية[٤]. والله أعلم.

وحكى عثمان بن سعيد الدارمي اتفاق الصحابة على ذلك[٥].

ونحن إلى تقرير رؤيته لجبريل أحوج منا إلى تقرير رؤيته لربه تعالى،

---

(١) أخرجه مسلم (١٧٦).

(٢) (رقم ١٧٨).

(٣) (رقم ١٧٩).

(٤) وكذا رجح ابن القيم، كما في مدارج السالكين: (٣/٢٢٩).

(٥) ذكر ابن تيمية أن الدارمي حكى إجماع الصحابة على أن النبي ـ ﷺ ـ لم ير ربه ليلة المعراج. الفتاوى (٦/٥٠٧)، وانظر: نقض الدارمي على المريسي (٢/٧٣٨).

وإن كانت رؤية الرب تعالى أعظم وأعلى، فإن النبوة لا يتوقف ثبوتها عليها ألبتة.

وقوله: **(بغير إحاطة ولا كيفية)** هذا لكمال عظمته وبهائه ـ سبحانه وتعالى ـ، لا تدركه الأبصار ولا تحيط به، كما يعلم ولا يحاط به علما. قال تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]. وقال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠].

وقوله: **(وتفسيره على ما أراد الله وعلمه)**[١] إلى أن قال: **(لا ندخل في ذلك متأولين بآرائنا، ولا متوهمين بأهوائنا)**. أي: كما فعلت المعتزلة بنصوص الكتاب والسنة في الرؤية[٢]، وذلك تحريف لكلام الله وكلام رسوله عن مواضعه، فالتأويل[٣] الصحيح هو الذي يوافق ما جاءت به السنة، والفاسد المخالف له[٤]، فكل تأويل بمعنى لم يدل عليه دليل من

---

(١) هذه العبارة قد توهم مذهب التفويض والتجهيل، وأن تفسير نصوص الرؤية لا يعلمها إلا الله، لكن ذلك الوهم منتف عن الماتن ـ رحمه الله ـ حيث إنه أثبت الرؤية وقررها، ومذهب التفويض لا يثبت الرؤية أصلا. قاله العلّامة البراك في شرحه على الطحاوية صـ ١١٨، ١٢٠.

(٢) فسرت المعتزلة الرؤية بالعلم. انظر: بيان تلبيس الجهمية (٢/٤٣٥)، جامع المسائل (٦/١٣٩).

(٣) حرر ابن تيمية أن لفظ التأويل صار لفظا مجملا، فلا ينفى مطلقا، ولا يثبت مطلقا، بل لا بد فيه من التفصيل. وسيأتي في كلام الشارح والتعليق عليه مزيد بيان وبسط لذلك.
ومن قوله: " فالتأويل الصحيح..." إلى قوله في صـ٢٧٤: " ويضرب به الأمثال "، مأخوذ من: الصواعق المرسلة، لابن القيم (١/١٨٧، ٢٠١ ـ ٢٠٥).

(٤) وقد ذكر ابن القيم أنواعا عدة للتأويل الفاسد، وأطال في ذلك، فقال ـ ما ملخصه ـ: "فالتأويل الباطل أنواع: (أحدها): ما لم يحتمله اللفظ بوضعه. (الثاني): ما لم يحتمله اللفظ ببنيته الخاصة من تثنية أو جمع، وإن احتمله مفردا، كتأويل قوله: "لما خلقت بيدي" بالقدرة. (الثالث): ما لم يحتمله سياقه وتركيبه، وإن احتمله في غير ذلك السياق. (الرابع): ما لم يؤلف استعماله في ذلك المعنى في لغة المخاطب، وإن ألف في الاصطلاح الحادث. (الخامس): ما ألف استعماله في ذلك المعنى، لكن في غير التركيب الذي ورد به النص، فيحمله المتأول في هذا التركيب الذي لا يحتمله على مجيئه في تركيب آخر يحتمله. (السادس): اللفظ الذي اطرد استعماله في معنى هو ظاهر فيه، =

السياق، ولا معه قرينة تقتضيه، فإن هذا لا يقصده المُبيِّن الهادي بكلامه، إذ لو قصده لحف بالكلام قرائن تدل على المعنى المخالف لظاهره، حتى لا يوقع السامع في اللبس والخطأ، فإن الله أنزل كلامه بيانا وهدى، فإذا أراد به خلاف ظاهره، ولم يحف به قرائن تدل على المعنى الذي يتبادر غيره إلى فهم كل أحد، لم يكن بيانا ولا هدى، فالتأويل إخبار بمراد المتكلم لا إنشاء.

وفي هذا الموضع يغلط كثير من الناس، فإن المقصود فهم مراد المتكلم بكلامه، فإذا قيل: معنى اللفظ كذا وكذا، كان إخبارا بالذي عناه المتكلم، فإن لم يكن الخبر مطابقا، كان كذبا على المتكلم.

ويعرف مراد المتكلم بطرق متعددة:

منها: أن يصرح بإرادة ذلك المعنى(١).

ومنها: أن يستعمل اللفظ الذي له معنى ظاهر بالوضع(٢)، ولا يُبيِّن بقرينة تصحب الكلام أنه لم يرد ذلك المعنى، فكيف إذا حف بكلامه ما يدل على أنه إنما أراد حقيقته وما وضع له، كقوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النِّساء: ١٦٤].و«إنكم ترون ربكم عيانا كما ترون الشمس في الظهيرة ليس دونها سحاب». فهذا مما يقطع به السامع له بمراد المتكلم، فإذا أخبر عن مراده بما دل عليه حقيقة لفظه الذي وضع له مع القرائن المؤكدة، كان صادقا في إخباره، وأما إذا تأول الكلام بما لا يدل عليه،

= ولم يعهد استعماله في المعنى المؤول، أو عهد استعماله فيه نادرا، فتأويله حيث ورد، وحمله على خلاف المعهود من استعماله باطل. (السابع):كل تأويل يعود على أصل النص بالإبطال فهو باطل.(الثامن): تأويل اللفظ الذي له معنى ظاهر لا يفهم منه عند إطلاقه سواه، بالمعنى الخفي الذي لا يطلع عليه إلا أفراد من أهل النظر والكلام. (التاسع): التأويل الذي يوجب تعطيل المعنى الذي هو في غاية العلو والشرف،ويحطه إلى معنى دونه بمراتب كثيرة.(العاشر):تأويل اللفظ بمعنى لم يدل عليه دليل من السياق ولا معه قرينة تقتضيه " الصواعق المرسلة (١/١٨٧ ـ ٢٠١).

(١) وهو ما يسمى النص، وهو ما لا يحتمل إلا معنى واحدا.

(٢) وهو ما يسمى بالظاهر.

ولا اقترن به ما يدل عليه، فإخباره بأن هذا مراده كذب عليه، وهو تأويل بالرأي، وتوهم بالهوى.

وحقيقة الأمر: أن قول القائل: نحمله على كذا، أو: نتأوله بكذا، إنما هو من باب دفع دلالة اللفظ عما وضع له(١)، فإن منازعه لما احتج عليه به، ولم يمكنه دفع وروده، دفع معناه، وقال: أحمله على خلاف ظاهره.

فإن قيل: بل للحمل معنى آخر، لم تذكروه، وهو: أن اللفظ لما استحال أن يراد به حقيقته وظاهره، ولا يمكن تعطيله، استدللنا بوروده وعدم إرادة ظاهره على أن مجازه هو المراد(٢)، فحملناه عليه دلالة لا ابتداء.

قيل: فهذا المعنى هو الإخبار عن المتكلم أنه أراده، وهو إما صدق وإما كذب، كما تقدم، ومن الممتنع أن يريد خلاف حقيقته وظاهره ولا يُبيِّن للسامع المعنى الذي أراده، بل يقترن(٣) بكلامه ما يؤكد إرادة الحقيقة. ونحن لا نمنع أن المتكلم قد يريد بكلامه خلاف ظاهره، إذا قصد التعمية

---

(١) ودفع دلالة الأدلة اللفظية هي إحدى مقدمتي الزندقة، يقول ابن تيمية: " فتجد أبا عبدالله الرازي يطعن في دلالة الأدلة اللفظية على اليقين، وفي إفادة الأخبار للعلم، وهذان هما مقدمتا الزندقة " نقض المنطق صـ ٨٨.

(٢) وقد ذكر ابن تيمية شروطا لصرف اللفظ عن ظاهره إلى مجاز ينافي الحقيقة لا بد فيه من أربعة أشياء، فقال: " (أحدها): أن ذلك اللفظ مستعمل بالمعنى المجازي... فلا بد أن يكون ذلك المعنى المجازي مما يراد به اللفظ، وإلا فيمكن كل مبطل أن يفسر أي لفظ بأي معنى سنح له، وإن لم يكن له أصل في اللغة.(الثاني): أن يكون معه دليل يوجب صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه، وإلا فإذا كان يستعمل في معنى بطريق الحقيقة، وفي معنى بطريق المجاز، لم يجز حمله على المجازي بغير دليل يوجب الصرف بإجماع العقلاء. (الثالث): أنه لا بد من أن يسلم ذلك الدليل ـ الصارف ـ عن معارض.(الرابع): أن الرسول ـ ﷺ ـ إذا تكلم بكلام وأراد به خلاف ظاهره وضد حقيقته، فلا بدَّ أن يبيِّن للأمة أنه لم يرد حقيقته،وأنه أراد مجازه سواء عينه أو لم يعينه " الرسالة المدنية (٤٠ ـ ٤١) = الفتاوى (٦/٣٦٠ ـ ٣٦١).

(٣) المثبت في طبعة الرسالة: (يقرن)، وما أُثبت من: الصواعق المرسلة (١/٢٠٥).

على السامع حيث يسوغ ذلك(١)، ولكن المنكر أن يريد بكلامه خلاف حقيقته وظاهره إذا قصد البيان والإيضاح وإفهام مراده(٢)! كيف والمتكلم يؤكد كلامه بما ينفي المجاز، ويكرره غير مرة، ويضرب له الأمثال.

وقوله: **(فإنه ما سلم في دينه إلا من سلم لله ﷻ ولرسوله ـ ﷺ ـ، ورد علم ما اشتبه عليه إلى عالمه)**. أي: سلم لنصوص الكتاب والسنة، ولم يعترض عليها بالشكوك والشبه والتأويلات الفاسدة، أو يقول: العقل يشهد بضد ما دل عليه النقل! والعقل أصل النقل(٣)!! فإذا عارضه، قدمنا العقل(٤)!! وهذا لا يكون قط، لكن إذا جاء ما يوهم مثل ذلك، فإن كان النقل صحيحا، فذلك الذي يُدَّعى أنه معقول إنما هو مجهول، ولو حقق

---

(١) وذكر على ذلك مثالا، فقال: " كما في المعاريض التي يجب أو يسوغ تعاطيها " الصواعق المرسلة (١/٢٠٥).

(٢) ثم ذكر ابن القيم بعد ذلك نوعي الخطاب، فقال: " فالخطاب نوعان: نوع يقصد به التعمية على السامع. ونوع يقصد به البيان والهداية والإرشاد. فإطلاق اللفظ وإرادة خلاف حقيقته وظاهره من غير قرائن تحتف به تبين المعنى المراد: محله النوع الأول لا الثاني " الصواعق المرسلة (١/٢٠٥).

(٣) بيَّن ابن تيمية المعنى الصحيح لهذه العبارة، فقال: "ليس المراد بكونه أصلا له: أنه أصل في ثبوته في نفس الأمر، بل هو أصل في علمنا به، لكونه دليلا لنا على صحة الشرع. ومعلوم أن الدليل مستلزم لصحة المدلول عليه، فإذا قدر بطلان المدلول عليه لزم بطلان الدليل " درء التعارض(٥/٢٧٧). وانظر: درء التعارض (١/٨٨ ـ ٩٠).

(٤) وهو ما يسميه الرازي بـ(القانون الكلي). وهذا القانون جعله المتكلمون أصلا للتوفيق بين تعارض المعقولات والأدلة العقلية، يقول الرازي ـ كما نقل ذلك عنه ابن تيمية ـ: " إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية، أو السمع والعقل،أو النقل والعقل، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية، أو نحو ذلك من العبارات، فإما أن يجمع بينهما،وهو محال؛لأنه جمع بين النقيضين. وإما أن يردا جميعا. وإما أن يقدم السمع، وهو محال؛ لأن العقل أصل النقل، فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحا في العقل الذي هو أصل النقل، والقدح في أصل الشيء قدح فيه، فكان تقديم النقل قدحا في النقل والعقل جميعا،فوجب تقديم العقل، ثم النقل إما أن يُتأول، وإما أن يُفوض. وأما إذا تعارضا تعارض الضدين امتنع الجمع بينهما، ولم يمتنع ارتفاعهما ".

وقد نقله ابن تيمية في درء التعارض، وبين فساده وبطلانه. انظر: (١/٤ وما بعدها).

النظر لظهر ذلك، وإن كان النقل غير صحيح فلا يصلح للمعارضة، فلا يتصور أن يتعارض عقل صريح ونقل صحيح أبدا[(١)]. ويعارض كلام من يقول ذلك بنظيره، فيقال: إذا تعارض العقل والنقل[(٢)]، وجب تقديم النقل، لأن الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين، ورفعهما رفع النقيضين، وتقديم العقل ممتنع، لأن العقل قد دل على صحة السمع، ووجوب قبول ما أخبر به الرسول ـ ﷺ ـ، فلو أبطلنا النقل لكنا قد أبطلنا دلالة العقل[(٣)]، ....

---

(١) فعند التحقيق لا توجد معارضة بين المنقول الصحيح والمعقول الصريح. وفي هذا يقول ابن تيمية: " ففي الجملة: النصوص الثابتة في الكتاب والسنة لا يعارضها معقول بيِّن قط، ولا يعارضها إلا ما فيه اشتباه واضطراب، وما علم أنه حق لا يعارضه ما فيه اضطراب واشتباه لم يُعلم أنه حق. بل نقول قولا عاما كليا: إن النصوص الثابتة عن الرسول ـ ﷺ ـ لم يعارضها قط صريح معقول، فضلا عن أن يكون مقدما عليها، وإنما الذي يعارضها شبه وخيالات مبناها على معان متشابهة، وألفاظ مجملة " درء التعارض (١/١٥٥ ـ ١٥٦).
وقال: " ما عُلِم بصريح العقل لا يُتصور أن يعارضه الشرع البتة، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط.
وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع. وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار كمسائل التوحيد والصفات و...، ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط، بل السمع الذي يقال إنه يخالفه: إما حديث موضوع، أو دلالة ضعيفة، فلا يصلح أن يكون دليلا لو تجرد عن معارضة العقل الصريح، فكيف إذا خالفه صريح المعقول؟" درء التعارض (١/١٤٧). وانظر: الفتاوى (١٦/٤٤٢).

(٢) من قوله: "إذا تعارض العقل والنقل..." إلى قوله في صـ: "فصار تقديم العقل على النقل قدحا في العقل "، مأخوذ من درء التعارض (١/١٧٠ ـ ١٧١).

(٣) ومن تقريرات ابن تيمية في هذه المسألة، قوله: " إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع؛لأن العقل مصدق للشرع في كل ما أخبر به، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به، ولا العلم بصدقه موقوف على كل ما يخبر به العقل " درء التعارض (١/١٣٨).
وبيَّن ـ رحمه الله ـ أن القول بتقديم العقل لا يمكن ضبطه، فإن العقول متفاوتة، وكل طائفة تدعي أن قولها هو الموافق للمعقول الصريح، فقال: "القول بتقديم الإنسان لمعقوله =

....

= على النصوص النبوية قول لا ينضبط؛ وذلك لأن أهل الكلام والفلسفة الخائضين المتنازعين فيما يسمونه عقليات، كل منهم يقول: إنه يعلم بضرورة العقل أو بنظره ما يدعي الآخر أن المعلوم بضرورة العقل أو بنظره نقيضه " درء التعارض (١/١٥٦).

وقال: " لو سُوِّغ للناظرين أن يعرضوا عن كتاب الله تعالى ويعارضوه بآرائهم ومعقولاتهم، لم يكن هناك أمر مضبوط يحصل لهم به علم ولا هدى... والذين ادعوا في بعض المسائل أن لهم معقولا صريحا يناقض الكتاب، قابلهم آخرون من ذوي المعقولات، فقالوا: إن قول هؤلاء معلوم بطلانه بصريح المعقول، فصار ما يُدَّعى معارضته للكتاب من المعقول ليس فيه ما يُجزم بأنه معقول صحيح: إما بشهادة أصحابه عليه وشهادة الأمة، وإما بظهور تناقضهم ظهورا لا ارتياب فيه، وإما بمعارضة آخرين من أهل هذه المعقولات لهم، بل من تدبر ما يعارضون به الشرع من العقليات وجد ذلك مما يُعلم بالعقل الصريح بطلانه. والناس إذا تنازعوا في المعقول، لم يكن قول طائفة لها مذهب حجة على أخرى، بل يُرجع في ذلك إلى الفطر السليمة التي لم تتغير باعتقاد يغير فطرتها ولا هوى، فامتنع حينئذ أن يعتمد على ما يعارض الكتاب من الأقوال التي يسمونها معقولات..." درء التعارض (١/١٦٨).

وقد بيّن ـ رحمه الله ـ أن حقيقة قولهم هو عدم الاحتجاج بشيء من القرآن والسنة ألبتة، فقال: " حقيقة قول هؤلاء الذين يجوزون أن تُعارض النصوص الإلهية النبوية بما يناقضها من آراء الرجال، أن لا يُحتج بالقرآن والحديث على شيء من المسائل العلمية، بل ولا يستفاد التصديق بشيء من أخبار الله ورسوله، فإنه إذا جاز أن يكون فيما أخبر الله به ورسوله في الكتاب والسنة أخبار يعارضها صريح العقل، ويجب تقديمه عليها... كان حينئذ كل من اقتضى عقله مناقضة خبر من أخبار الله ورسوله قدم عقله على خبر الله ورسوله، ولم يكن مستدلا بما أخبر الله به ورسوله على ثبوت مخبره، بل ولم يستفد من خبر الله ورسوله فائدة علمية، بل غايته أن يستفيد إتعاب قلبه فيما يحتمله ذلك اللفظ من المعاني التي لا يدل عليها الخطاب إلا دلالة بعيدة ليصرف إليها اللفظ " درء التعارض (٥/٢٤٢).

وبيَّن أن هذا الأمر لازم لكل من سلك هذا الطريق،فقال: "القول بتقديم غير النصوص النبوية عليها، من عقل أو كشف أو غير ذلك، يوجب أن لا يستدل بكلام الله ورسوله على شيء من المسائل العلمية، ولا يصدق بشيء من أخبار الرسول لكون الرسول أخبر به،ولا يستفاد من أخبار الله ورسوله هدى ولا معرفة بشيء من الحقائق، بل ذلك مستلزم لعدم الإيمان بالله ورسوله، وذلك متضمن للكفر والنفاق والزندقة والإلحاد، وهو معلوم الفساد بالضرورة من دين الإسلام،كما أنه في نفسه قول فاسد متناقض في صريح العقل. وهذا لازم لكل من سلك هذه الطريق " درء التعارض (٥/٣٢٠). =

ولو أبطلنا دلالة العقل لم يصلح أن يكون معارضا للنقل، لأن ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة شيء من الأشياء، فكان تقديم العقل موجبا عدم تقديمه، فلا يجوز تقديمه. وهذا بيِّن واضح، فإن العقل هو الذي دل على صدق السمع وصحته، وأن خبره مطابق لمخبره، فإن جاز أن تكون الدلالة باطلة لبطلان النقل، لزم أن لا يكون العقل دليلا صحيحا، وإذا لم يكن دليلا صحيحا لم يجز أن يتبع بحال، فضلا عن أن يقدم، فصار تقديم العقل على النقل قدحا في العقل.

فالواجب كمال التسليم[1] للرسول - ﷺ -، والانقياد لأمره، وتلقي خبره بالقبول والتصديق، دون أن يعارضه بخيال باطل يسميه معقولا، أو يحمله شبهة أو شكا، أو يقدم عليه آراء الرجال وزبالة أذهانهم، فيوحده بالتحكيم والتسليم والانقياد والإذعان، كما وحد المرسل بالعبادة والخضوع والذل والإنابة والتوكل.

فهما توحيدان، لا نجاة للعبد من عذاب الله إلا بهما: توحيد المرسل، وتوحيد متابعة الرسول، فلا يحاكم إلى غيره، ولا يرضى بحكم غيره، ولا يقف تنفيذ أمره وتصديق خبره على عرضه على قول شيخه وإمامه وذوي مذهبه وطائفته ومن يعظمه، فإن أذنوا له نفذه وقبل خبره، وإلا فإن طلب السلامة، فوضه إليهم وأعرض عن أمره وخبره، وإلا حرفه عن مواضعه، وسمى تحريفه تأويلا وحملا، فقال: نؤوله ونحمله. فلأن يلقى العبد ربه بكل ذنب - ما خلا الإشراك بالله - خير له من أن يلقاه بهذه الحال[2].

= وقال: "ومما يوضح الأمر في ذلك: أنك لا تجد من سلك هذه السبيل، وجوَّز على الأدلة السمعية أن يعارضها معقول صريح ينافيها، إلا وعنده ريب في جنس خبر الله ورسوله، وليس لكلام الله ورسوله في قلبه من الحرمة ما يوجب تحقيق مضمون ذلك، فعُلِم أن هذا طريق إلحاد ونفاق، لا طريق علم وإيمان " درء التعارض (٢٥٨/٥).

(١) عبارة الشارح من قوله: " فالواجب كمال التسليم..." إلى قوله في صـ٢٧٨: " ولا يوقف قبول قوله على موافقة فلان دون فلان، كائنا من كان " مأخوذة من: مدارج السالكين لابن القيم (٣٨٧/٢ - ٣٩٠).

(٢) يقول ابن القيم عقيب ذلك: " ولقد خاطبت يوما بعض أكابر هؤلاء، فقلت له: =

بل إذا بلغه الحديث الصحيح يعد نفسه كأنه سمعه من رسول الله ـ ﷺ ـ، فهل يسوغ أن يؤخر قبوله والعمل به حتى يعرضه على رأي فلان وكلامه ومذهبه؟! بل كان الفرض المبادرة إلى امتثاله، من غير التفات إلى سواه، ولا يستشكل قوله لمخالفته رأي فلان، بل تستشكل الآراء لقوله، ولا يعارض نصه بقياس، بل تهدر الأقيسة، وتلغى لنصوصه، ولا يحرف كلامه عن حقيقته، لخيال يسميه أصحابه معقولا، نعم هو مجهول، وعن الصواب معزول! ولا يوقف قبول قوله على موافقة فلان دون فلان، كائنا من كان[(١)].

قال الإمام أحمد: حدثنا أنس بن عياض، حدثنا أبو حازم، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، قال: «لقد جلست أنا وأخي مجلسا ما أحب أن لي به حمر النعم، أقبلت أنا وأخي، وإذا مشيخة من أصحاب رسول الله ـ ﷺ ـ جلوس عند باب من أبوابه، فكرهنا أن نفرق بينهم، فجلسنا حجرة، إذ ذكروا آية من القرآن، فتماروا فيها، حتى ارتفعت أصواتهم، فخرج رسول الله ـ ﷺ ـ مغضبا، قد احمر وجهه، يرميهم بالتراب، ويقول: مهلا يا قوم! بهذا أهلكت الأمم من قبلكم، باختلافهم على أنبيائهم، وضربهم الكتب بعضها ببعض، إن القرآن لم ينزل يكذب بعضه بعضا، بل يصدق بعضه بعضا، فما عرفتم منه فاعملوا به، وما جهلتم منه فردوه إلى عالمه»[(٢)].

= سألتك بالله لو قدر أن الرسول ـ ﷺ ـ حي بين أظهرنا، وقد واجهنا بكلامه وبخطابه: أكان فرضا علينا أن نتبعه من غير أن نعرضه على رأي غيره وكلامه ومذهبه، أم لا نتبعه حتى نعرض ما سمعناه منه على آراء الناس وعقولهم؟ فقال: بل كان الفرض المبادرة إلى الامتثال من غير التفات إلى سواه. فقلت: فما الذي نسخ هذا الفرض عنا؟ وبأي شيء نسخ؟ فوضع إصبعه على فيه، وبقي باهتا متحيرا، وما نطق بكلمة " مدارج السالكين (٢/٣٨٨).

(١) قال ابن القيم عقب ذلك: "فكل هذا من قلّة الأدب معه ﷺ، وهو عين الجرأة " المدارج (٢/٣٩٠).

(٢) أخرجه أحمد (٦٧٠٢)، وعبدالرزاق (٢٠٣٦٧)، وابن ماجه (٨٥). والحديث صححه الألباني في تخريج الطحاوية ص٢١٨. وأخرج مسلم (٢٦٦٦) من حديث عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما، قال: هجّرت إلى رسول الله ﷺ يوما، قال: فسمع أصوات رجلين اختلفا في آية، =

ولا شك أن الله قد حرم القول عليه بغير علم، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأعراف: ٣٣][1]. وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦].

فعلى العبد أن يجعل ما بعث الله به رسله[2]، وأنزل به كتبه هو الحق الذي يجب اتباعه، فيصدق بأنه حق وصدق، وما سواه من كلام سائر الناس يعرض عليه، فإن وافقه فهو حق، وإن خالفه فهو باطل. وإن

= فخرج علينا رسول الله ﷺ يعرف في وجهه الغضب، فقال: "إنما هلك من كان قبلكم باختلافهم في الكتاب ".

يقول ابن تيمية عند هذا الحديث: " فهذا الحديث ونحوه مما ينهى فيه عن معارضة حق بحق، فإن ذلك يقتضي التكذيب بأحد الحقين، أو الاشتباه والحيرة. والواجب التصديق بهذا الحق وهذا الحق، فعلى الإنسان أن يصدق بالحق الذي يقوله غيره، كما يصدق بالحق الذي يقوله هو، ليس له أن يؤمن بمعنى آية استدل بها، ويرد معنى آية استدل بها مُناظِرُه، ولا أن يقبل الحق من طائفة، ويرده من طائفة أخرى " درء التعارض (٤٠٤/٨). وانظر: درء التعارض (١٨٤/٧).

وقال أيضاً: " وقد كره النبي ـ ﷺ ـ من المجادلة ما يفضي إلى الاختلاف والتفرق " الفتاوى (١٧١/٢٤).

(١) يقول ابن تيمية: " فهذه الأنواع الأربعة هي التي حرمها تحريما مطلقا، لم يبح منها شيئاً لأحد من الخلق، ولا في حال من الأحوال. بخلاف الدم والميتة ولحم الخنزير وغير ذلك، فإنه يحرم في حال ويباح في حال، وأما الأربعة فهي محرمة مطلقا " الجواب الصحيح (١١٠/٤). الفتاوى (٤٧٠/١٤).

وقال: " وقد اتفق أهل الملل على أن القول على الله بغير علم حرام، والله سبحانه نهاهم أن يقولوا على الله إلا الحق، فكان هذا نهيا أن يقولوا الباطل، سواء علموا أنه باطل أو لم يعلموا " الجواب الصحيح (٧٠/٣).

ويقول ابن القيم: " ولهذا رتب سبحانه المحرمات أربع مراتب، وجعل أشدها: القول عليه بلا علم. فجعله آخر مراتب المحرمات التي لا تباح بحال، بل هي محرمة في كل ملة، وعلى لسان كل رسول " مدارج السالكين (٤٣٣/٣).

(٢) عبارة الشارح من قوله: " فعلى العبد أن يجعل ما بعث الله به رسله... " إلى قوله في صـ٢٨٠: " فهذه العلم فيها ما أخذ عن الرسول لا غير " في: الفرقان بين الحق والبطلان صـ ٤٥٨.

لم يعلم: هل خالفه أو وافقه، لكون ذلك الكلام مجملا لا يعرف مراد صاحبه، أو قد عرف مراده لكن لم يعرف هل جاء الرسول بتصديقه أو بتكذيبه، فإنه يمسك عنه، ولا يتكلم إلا بعلم، والعلم ما قام عليه الدليل، والنافع منه ما جاء به الرسول.

وقد يكون علم عن غير الرسول، لكن في الأمور الدنيوية، مثل الطب والحساب والفلاحة، وأما الأمور الإلهية والمعارف الدينية، فهذه العلم فيها ما أخذ عن الرسول لا غير.

❑ **قوله: (ولا تثبت قدم الإسلام إلا على ظهر التسليم والاستسلام).**

ش: هذا من باب الاستعارة، إذ القدم الحسي لا تثبت إلا على ظهر شيء. أي: لا يثبت إسلام من لم يسلم لنصوص الوحيين، وينقاد إليها، ولا يعترض عليها، ولا يعارضها برأيه ومعقوله وقياسه. روى البخاري عن الإمام محمد بن شهاب الزهري[(١)] ـ رَحِمَهُ اللَّهُ ـ أنه قال: من الله الرسالة، ومن الرسول البلاغ، وعلينا التسليم[(٢)]. وهذا كلام جامع نافع.

وما أحسن المثل المضروب للنقل مع العقل[(٣)]، وهو: أن العقل مع النقل كالعامي المقلد مع العالم المجتهد، بل هو دون ذلك بكثير، فإن العامي يمكنه أن يصير عالما، ولا يمكن للعالم أن يصير نبيا رسولا، فإذا عرف العامي المقلد عالما، فدل عليه عاميا آخر، ثم اختلف المفتي

---

(١) هو: أبو بكر محمد بن مسلم بن عبيدالله بن عبدالله بن شهاب القرشي الزهري المدني نزيل الشام. أحد حفّاظ الإسلام، وممن جمع السّنن. قال الليث بن سعد: ما رأيت عالما قطّ أجمع من ابن شهاب، يحدّث في الترغيب، فتقول: لا يحسن إلا هذا، وإن حدّث عن العرب والأنساب، قلت: لا يحسن إلا هذا، وإن حدّث عن القرآن والسنة كان حديثه. ينظر: السير (٣٢٦/٥).

(٢) أخرجه الخلال في السّنة (٥٧٩/٣)، وقوّام السّنة في الحجة في بيان المحجّة (١٩٥/١). ونظر: صحيح ابن حبان (١٨٦)، وتعظيم قدر الصلاة للمروزي (٤٨٧/١ رقم ٥٢٠).

(٣) عبارة الشارح من قوله: " وما أحسن المثل المضروب للنقل مع العقل..." إلى قوله في صـ٢٨١: " هذا مع علمه أن ذلك المفتي قد يخطئ " مأخوذ من درء التعارض (١٣٨/١ ـ ١٣٩).

والدال، فإن المستفتي يجب عليه قبول قول المفتي، دون الدال، فلو قال الدال: الصواب معي دون المفتي، لأني أنا الأصل في علمك بأنه مفت، فإذا قدمت قوله على قولي قدحت في الأصل الذي به عرفت أنه مفت، فلزم القدح في فرعه! فيقول له المستفتي: أنت لما شهدت له بأنه مفت، ودللت عليه، شهدت له بوجوب تقليده دونك، فموافقتي لك في هذا العلم المعين، لا تستلزم موافقتك في كل مسألة، وخطؤك فيما خالفت فيه المفتي الذي هو أعلم منك، لا يستلزم خطأك في علمك بأنه مفت، هذا مع علمه أن ذلك المفتي قد يخطئ.

والعقل يعلم أن الرسول معصوم في خبره عن الله تعالى، لا يجوز عليه الخطأ[١]، فيجب عليه التسليم له والانقياد لأمره، وقد علمنا بالاضطرار من دين الإسلام[٢] أن الرجل لو قال للرسول: هذا القرآن الذي تلقيه علينا، والحكمة التي جئتنا بها، قد تضمن كل منهما أشياء كثيرة تناقض ما علمناه بعقولنا، ونحن إنما علمنا صدقك بعقولنا، فلو قبلنا جميع ما تقوله مع أن عقولنا تناقض ذلك، لكان قدحا في ما علمنا به صدقك، فنحن نعتقد موجب الأقوال المناقضة لما ظهر من كلامك، وكلامك نعرض عنه، لا نتلقى منه هديا ولا علما، لم يكن مثل هذا الرجل مؤمنا بما جاء به الرسول[٣]، ولم يرض منه الرسول بهذا، بل يعلم

---

(١) تتمة الكلام: " فتقديمه قول المعصوم على ما يخالفه من استدلاله العقلي، أولى من تقديم العامي قول المفتي على قوله الذي يخالفه " درء التعارض(١/١٣٩).

(٢) وهذا الأمر المعلوم من الاضطرار من دين الإسلام، لم تقع مخالفته حتى عند أصحاب الفرق الأربعة الأولى (الخوارج، والشيعة، والمرجئة، والمعتزلة) الذين خالفوا السنة والجماعة، وإنما خالف فيه الجهمية ومن سلك سبيلهم، يقول ابن تيمية: " ومعلوم أن عصر الصحابة وكبار التابعين لم يكن فيه من يعارض النصوص بالعقليات، فإن الخوارج والشيعة حدثوا في آخر خلافة علي، والمرجئة والقدرية حدثوا في أواخر عصر الصحابة، وهؤلاء كانوا ينتحلون النصوص ويستدلون بها على قولهم، لا يدَّعون أنهم عندهم عقليات تعارض النصوص. ولكن لما حدثت الجهمية في أواخر عصر التابعين، كانوا هم المعارضين للنصوص برأيهم " درء التعارض(٥/٢٤٤).

(٣) بل إن العقل يستلزم التسليم للنقل، كما قرره ابن تيمية بقوله: "فإذا علم الإنسان=

أن هذا لو ساغ، لأمكن كل أحد أن لا يؤمن بشيء مما جاء به الرسول، إذ العقول متفاوتة، والشبهات كثيرة، والشياطين لا تزال تلقي الوساوس في النفوس، فيمكن كل أحد أن يقول مثل هذا في كل ما أخبر به الرسول وما أمر به! وقد قال تعالى: ﴿مَّا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ﴾ [المائدة: ٩٩]. وقال: ﴿فَهَلْ عَلَى ٱلرُّسُلِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾ [النحل: ٣٥] وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [إبراهيم: ٤]. ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ﴾ [المائدة: ١٥]. ﴿حمٓ ﴿١﴾ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ﴿٢﴾﴾ [الدخان: ١ ـ ٢]. ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ﴾ [يوسف: ١] ﴿مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [يوسف: ١١١] ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩] ونظائر ذلك كثيرة في القرآن.

فأمر الإيمان بالله واليوم الآخر: إما أن يكون الرسول تكلم فيه بما يدل على الحق، أم لا، والثاني باطل، وإن كان قد تكلم على الحق بألفاظ مجملة محتملة، فما بلغ البلاغ المبين، وقد شهد له خير القرون بالبلاغ، وأشهد الله عليهم في الموقف الأعظم، فمن يدعي أنه في أصول الدين لم يبلغ البلاغ المبين، فقد افترى عليه ـ ﷺ ـ [(١)].

= بالعقل أن هذا رسول الله، وعلم أنه أخبر بشيء، ووجد في عقله ما ينازعه في خبره، كان عقله يوجب عليه أن يسلّم موارد النزاع إلى من هو أعلم به منه، وأن لا يقدّم رأيه على قوله، ويعلم أن عقله قاصر بالنسبة إليه... " الدرء (١٤١/١).

(١) ومن المعلوم بالضرورة أن رسول الله ﷺ أعلم الخلق بالله واليوم الآخر، وأكمل الناس إفصاحا وبيانا، وأحرص الخلق وأتمّهم نصحا وإشفاقا.

وقد قال ابن تيمية ـ عن أولئك القوم ـ: "لا تجد من سلك هذا السبيل، وجوّز على الأدلة السمعية أن يعارضها معقول صريح ينافيها إلا وعنده ريب في جنس خبر من الحرمة ما يوجب تحقيق مضمون ذلك، فعلم أن هذا طريق إلحاد ونفاق، لا طريق علم وإيمان " الدرء (٢٥٨/٥).

❑ **قوله: (فمن رام علم ما حظر عنه علمه، ولم يقنع بالتسليم فهمه، حجبه مرامه عن خالص التوحيد، وصافي المعرفة، وصحيح الإيمان).**

ش: هذا تقرير للكلام الأول، وزيادة تحذير أن يتكلم في أصول الدين، بل وفي غيرها، بغير علم. وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ۝٣٦﴾ [الإسراء: ٣٦] وقال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَٰنٍ مَّرِيدٍ ۝٣ كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُۥ مَن تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُۥ يُضِلُّهُۥ وَيَهْدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ ۝٤﴾ [الحج: ٣ ـ ٤] وقال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ ۝٨ ثَانِىَ عِطْفِهِۦ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُۥ فِى ٱلدُّنْيَا خِزْىٌ وَنُذِيقُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ ۝٩﴾ [الحج:٨ ـ ٩] وقال تعالى: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [القصص: ٥٠] وقال تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ﴾ [النجم: ٢٣] إلى غير ذلك من الآيات الدالة على هذا المعنى.

وعن أبي أمامة الباهلي ـ رضي الله عنه ـ، قال: قال رسول الله ﷺ: «ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل، ثم تلا: ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا﴾ [الزخرف: ٥٨]». رواه الترمذي، وقال: حديث حسن(١).

وعن عائشة ـ رضي الله عنها ـ، قالت: قال رسول الله ـ ﷺ ـ: «إن أبغض الرجال إلى الله الألد الخصيم». خرجاه في الصحيحين(٢).

ولا شك أن من لم يسلم للرسول نقص توحيده، فإنه يقول برأيه وهواه، أو يقلد ذا رأي وهوى بغير هدى من الله، فينقص من توحيده بقدر خروجه عما جاء به الرسول، فإنه قد اتخذه في ذلك إلها غير الله. قال تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ [الجاثية: ٢٣] أي: عبد ما تهواه نفسه.

---

(١) أخرجه الترمذي (٣٢٥٣)، وابن ماجه (٤٨)، وأحمد (٢٢١٦٤، ٢٢٢٠٤)، والحاكم (٤٨٦/٢)، والطبراني في الكبير (٨٠٦٧)، والبيهقي في الشعب (٨٤٣٨). وحسّنه الألباني في صحيح الجامع (٥٦٣٣)، وصحيح الترغيب والترهيب (٣٣/١).
(٢) البخاري (٢٤٥٧، ٤٥٢٣، ٧١٨٨)، ومسلم (٢٦٦٨).

وإنما دخل الفساد في العالم[١] من ثلاث فرق، كما قال عبدالله بن المبارك[٢] رحمة الله عليه:

رأيت الذنوب تميت القلوب وقد يورث الذل إدمانها
وترك الذنوب حياة القلوب وخير لنفسك عصيانها
وهل أفسد الدين إلا الملوك وأحبار سوء ورهبانها[٣]

فالملوك الجائرة يعترضون على الشريعة بالسياسات الجائرة، ويعارضونها بها، ويقدمونها على حكم الله ورسوله.

وأحبار السوء - وهم العلماء الخارجون عن الشريعة - بآرائهم وأقيستهم الفاسدة، المتضمنة تحليل ما حرم الله ورسوله، وتحريم ما أباحه، واعتبار ما ألغاه، وإلغاء ما اعتبره، وإطلاق ما قيده، وتقييد ما أطلقه، ونحو ذلك.

---

(١) من قوله: " وإنما دخل الفساد في العالم..." إلى قوله في ص٢٨٦: "قدمنا الذوق والكشف"، مأخوذ من: مدارج السالكين (٢/٦٩ - ٧٠).
وقد ذكر ابن القيم أن المعارضين للوحي خمس طوائف، فقال: "إن المعارضين للوحي بآرائهم خمس طوائف: **طائفة** عارضته بعقولهم في الخبريات، وقدمت عليه العقل، فقالوا لأصحاب الوحي: لنا العقل ولكم النقل. **وطائفة** عارضته بآرائهم وقياساتهم، فقالوا لأهل الحديث: لكم الحديث ولنا الرأي والقياس. **وطائفة** عارضته بحقائقهم وأذواقهم، وقالوا: لكم الشريعة ولنا الحقيقة. **وطائفة** عارضته بسياساتهم وتدبيرهم، فقالوا: أنتم أصحاب الشريعة ونحن أصحاب السياسة. **وطائفة** عارضته بالتأويل الباطن، فقالوا: أنتم أصحاب الظاهر ونحن أصحاب الباطن.
ثم إن كل طائفة من هذه الطوائف لا ضابط لما تأتي به من ذلك بل ما تأتي به تبع لأهوائها... " الصواعق المرسلة (٣/١٠٥١ - ١٠٥٢).

(٢) هو: أبو عبدالرحمن عبدالله بن المبارك بن واضح الحنظلي، مولاهم التركي، ثم المروزي. من كبار أئمة الإسلام، قال شعيب بن حرب: ما لقي ابن المبارك رجلا إلا وابن المبارك أفضل منه. وقال إسحاق الفزاري: ابن المبارك إمام المسلمين أجمعين. ينظر: السير (٨/٣٧٨).

(٣) رواها البيهقي في شعب الإيمان (٥/٤٦٤)، وأبو نعيم في الحلية (٨/٢٧٩).

والرهبان وهم جهال المتصوفة، المعترضون على حقائق الإيمان والشرع، بالأذواق والمواجيد[(١)] والخيالات والكشوفات الباطلة الشيطانية، المتضمنة شرع دين لم يأذن به الله، وإبطال دينه الذي شرعه على لسان نبيه ـ ﷺ ـ، والتعوض عن حقائق الإيمان بخدع الشيطان وحظوظ النفس.

---

(١) (الذوق): فهو كما يقول ابن القيم: " مباشرة الحاسة الظاهرة والباطنة للملائم والمنافر. ولا يختص ذلك بحاسة الفم في لغة القرآن، بل ولا في لغة العرب. قال الله تعالى: ﴿وَذُوقُواْ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ﴾ [الأنفال: ٥٠] " مدارج السالكين (٣/٨٧).
وهذا الذي ذكره ابن القيم من عدم اختصاص الذوق بالفم، قد قرره من قبله ابن تيمية، فقال: " ولفظ (الذوق) وإن كان قد يظن أنه في الأصل مختص بذوق اللسان، فاستعماله في الكتاب والسنة يدل على أنه أعم من ذلك، مستعمل في الإحساس بالملائم والمنافر" الفتاوى (١٠/٣٣٤). وانظر: الفتاوى (٧/١١٠).
كما قرَّر ابن تيمية ـ وبالأدلة الشرعية ـ أن لفظ الإحساس عام يستعمل في الرؤية والمشاهدة الظاهرة والباطنة. ينظر: التسعينية (١/٢٥٨).
وبيَّن ابن تيمية أن الذوق ـ وكذا الوجد ـ منه ما هو إيماني شرعي، ومنه ما هو بدعي ضلالي، فقال: "وأما الرضا به وبدينه وبرسوله فذلك من حظ المحبة، ولهذا ذكر النبي ـ ﷺ ـ ذوق طعم الإيمان، كما ذكر في المحبة وجود حلاوة الإيمان. وهذان الحديثان الصحيحان هما أصل فيما يذكر من الوجد والذوق الإيماني الشرعي، دون الضلالي البدعي. ففي صحيح مسلم عن النبي ـ ﷺ ـ أنه قال: «ذاق طعم الإيمان من رضي بالله ربا وبالإسلام دينا وبمحمد نبيا»، وفي الصحيحين عن النبي ـ ﷺ ـ أنه قال: «ثلاث من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان: أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما ومن كان يحب المرء لا يحبه إلا لله ومن كان يكره أن يرجع في الكفر بعد إذ أنقذه الله منه كما يكره أن يلقى في النار»" الفتاوى (١٠/٤٨ التحفة العراقية).
ـ وأما (الوجد): فعرّفه ابن القيم بقوله: " هو ما يصادف القلب، ويرد عليه من واردات المحبة والشوق، والإجلال والتعظيم، وتوابع ذلك " مدارج السالكين (٣/٦٨). و(الوجد) يكون مصادفة بغير تكلف، بخلاف التواجد الذي هو نوع كلف وتعمل واستدعاء. و(الوجد) ثمرة الأعمال القلبية، من الحب في الله، والبغض في الله. انظر: مدارج السالكين (٣/٦٨ ـ ٦٩).
وبيَّن ابن القيم أن (الوجد) أعلى من (الذوق)، فقال: " وقد يقال: إن النبي جعل الوجد فوق الذوق وأعلى منزلة منه، فإنه قال: (ثلاث من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان) الحديث. وقال في الذوق: (ذاق طعم الإيمان) فوجد حلاوة الشيء المذوق أخص من مجرد ذوقه. ولما كانت الحلاوة أخص من الطعم، قرن بها الوجد الذي هو أخص من مجرد الذوق، فقرن الأخص بالأخص، والأعم بالأعم " مدارج السالكين (٣/٩٠).

فقال الأولون: إذا تعارضت السياسة والشرع قدمنا السياسة! وقال الآخرون: إذا تعارض العقل والنقل قدمنا العقل! وقال أصحاب الذوق: إذا تعارض الذوق والكشف وظاهر الشرع، قدمنا الذوق والكشف.

ومن كلام(١) أبي حامد الغزالي(٢) - رَحِمَهُ اللَّهُ - في كتابه الذي سماه: (إحياء علوم الدين) وهو من أجل كتبه، أو أجلها: فإن قلت: فعلم الجدل والكلام مذموم كعلم النجوم أو هو مباح أو مندوب إليه؟ فاعلم أن للناس في هذا غلوا وإسرافا في أطراف، فمن قائل: إنه بدعة وحرام، وإن العبد أن يلقى الله بكل ذنب سوى الشرك خير له من أن يلقاه بالكلام. ومن قائل: إنه فرض، إما على الكفاية، وإما على الأعيان، وإنه أفضل الأعمال وأعلى القربات، فإنه تحقيق لعلم التوحيد، ونضال عن دين الله. قال: وإلى التحريم ذهب الشافعي ومالك وأحمد بن حنبل وسفيان وجميع أئمة الحديث من السلف، وساق ألفاظا عن هؤلاء. قال: وقد اتفق أهل الحديث من السلف على هذا، ولا ينحصر ما نقل عنهم من التشديدات فيه، قالوا: ما سكت عنه الصحابة - مع أنهم أعرف بالحقائق، وأفصح بترتيب الألفاظ من غيرهم - إلا لما يتولد منه من الشر. ولذلك قال النبي - ﷺ -: «هلك المتنطعون». أي المتعمقون في البحث والاستقصاء. واحتجوا أيضاً بأن ذلك لو كان من الدين، لكان أهم ما يأمر به رسول الله - ﷺ - ويعلم طريقه، ويثني على أربابه. ثم ذكر بقية استدلالهم، ثم ذكر استدلال الفريق الآخر. إلى أن قال: فإن قلت: فما المختار عندك؟ فأجاب بالتفصيل، فقال: فيه

---

(١) وقد نقل ابن تيمية كلام أبي حامد الغزالي - بأطول مما نقل الشارح -، وعلّق عليه. انظر: درء التعارض (٧/١٤٥ - ١٦٥).

(٢) هو: أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسي الغزالي، أكثر من التصنيف في الفقه والأصول والكلام والتصوّف، قال الذهبي: أدخله سيلان ذهنه في مضايق الكلام، ومزال الأقدام، ولله سرّ في خلقه. وقد نعته ابن تيمية بالتّبحر في العلوم الإسلامية، مع فرط الذّكاء، والزّهد والعبادة، إلا أنه قليل المعرفة بآثار السلف، وأن الحيرة والشك في المسائل الإلهية كثيرا ما تصيبه، وأنه أول من خلط منطق اليونان بأصول المسلمين، وأنه أحال في آخر عمره على طريقة الكشف. ينظر: السير (١٩/٣٢٢)، الفتاوى (٤/٧١ - ٧٢، ٩/٢٣١).

منفعة، وفيه مضرة: فهو باعتبار منفعته في وقت الانتفاع حلال، أو مندوب، أو واجب، كما يقتضيه الحال. وهو باعتبار مضرته في وقت الاستضرار ومحله حرام.

قال: فأما مضرته، فإثارة الشبهات، وتحريك العقائد، وإزالتها عن الجزم والتصميم، وذلك مما يحصل بالابتداء، ورجوعها بالدليل مشكوك فيه، ويختلف فيه الأشخاص. فهذا ضرره في اعتقاد الحق، وله ضرر في تأكيد اعتقاد المبتدعة، وتثبيتها في صدورهم، بحيث تنبعث دواعيهم ويشتد حرصهم على الإصرار عليه، ولكن هذا الضرر بواسطة التعصب الذي يثور من الجدل(١).

قال: وأما منفعته، فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هي عليه، وهيهات فليس في الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف، ولعل التخبيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف. قال: وهذا إذا سمعته من محدث أو حشوي(٢) ربما خطر ببالك أن الناس أعداء ما جهلوا، فاسمع

---

(١) قال ابن تيمية ـ معلقا على كلام أبي حامد ـ: " المضرة التي ذكرها: نوعان: **أحدهما**: يتعلق بالعلم، وهو التنبيه على شبه الباطل التي تضعف اعتقاد الحق، وتفضي إلى الباطل. **والثاني**: يتعلق بالقصد، وهو إثارة الهوى والحمية والعصبية التي تدعو إلى الإصرار ولو على الباطل... " درء التعارض (٧/١٦٣).

(٢) (الحشوية): أي: " الذين هم حشو في الناس، ليسوا من المتأهلين عندهم " الفتاوى (١٢/١٧٦).

وهو لفظ مبتدع، أطلقه المبتدعة على مثبتة الصفات. وأول من أطلقه: عمرو بن عبيد، أطلقه على الصحابي الجليل: عبدالله بن عمر ـ رضي الله عنهما ـ، يقول ابن تيمية في ذلك: "هذا اللفظ أول من ابتدعه المعتزلة، فإنهم يسمون الجماعة والسواد الأعظم الحشو، كما تسميهم الرافضة الجمهور، وحشو الناس: هم عموم الناس وجمهورهم، وهم غير الأعيان المتميزين، يقولون: هذا من حشو الناس كما يقال هذا من جمهورهم. وأول من تكلم بهذا عمرو بن عبيد، وقال: (كان عبدالله بن عمر ـ رضي الله عنه ـ حشويا). فالمعتزلة سموا الجماعة حشوا، كما تسميهم الرافضة الجمهور " الفتاوى (٣/١٨٥ ـ ١٨٦). وانظر: المنهاج (٢/٥٢٠ ـ ٥٢٢).

وممن سمى المثبتة بذلك، وأطلق عليهم هذا اللقب: المتفلسفة ـ ومنهم ابن رشد الحفيد ـ، وكذلك أبو المعالي الجويني، وأبو حامد الغزالي.

هذا ممن خبر الكلام، ثم قلاه بعد حقيقة الخبرة وبعد التغلغل فيه إلى منتهى درجة المتكلمين[(١)]، وجاوز ذلك إلى التعمق في علوم أخر تناسب علم الكلام، وتحقق أن الطريق إلى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود. ولعمري لا ينفك الكلام عن كشف وتعريف وإيضاح لبعض الأمور، ولكن على الندور. انتهى ما نقلته عن الغزالي - رحمه الله -.

وكلام مثله في ذلك حجة بالغة، والسلف لم يكرهوه لمجرد كونه اصطلاحا جديدا على معان صحيحة، كالاصطلاح على ألفاظ لعلوم صحيحة، ولا كرهوا أيضاً الدلالة على الحق والمحاجة لأهل الباطل، بل كرهوه لاشتماله على أمور كاذبة مخالفة للحق[(٢)]. ومن ذلك: مخالفتها

= انظر: بيان تلبيس الجهمية (١٢٨/٢ - ١٢٩)، والفتاوى (٨٨/٤). يقول ابن تيمية: "مسمى (الحشوية) في لغة الناطقين به ليس اسما لطائفة معينة لها رئيس قال مقالة فاتبعته، كالجهمية والكلابية والأشعرية، ولا اسما لقول معين من قاله كان كذلك. والطائفة إنما تتميز بذكر قولها أو بذكر رئيسها، ولهذا كان المؤمنون متميزون بكتاب الله وسنة رسوله - ﷺ -، فالقول الذي يدعون إليه هو كتاب الله، والإمام الذي يوجبون اتباعه هو رسول الله - ﷺ -، وعلى هذا بني الإيمان، وبذلك وجب الموالاة والمعاداة" بيان تلبيس الجهمية (١٢٤/٢ - ١٢٥). وانظر: الفتاوى (٢٣/٤، ١٤٤ - ١٤٨).

(١) ويؤكّد ذلك ما قاله ابن تيمية - في آخر الحموية صـ ٥٥٤ -: "فأما المتوسط من المتكلمين فيخاف عليه ما لا يخاف على من لم يدخل فيه، وعلى من قد أنهاه نهايته، فإن لم يدخل فيه هو في عافية، ومن أنهاه قد عرف الغاية... ".

(٢) سبق في كلام الشارح والتعليق عليه بيان حال وموقف السلف من علم الكلام.
وأما المناظرة ومشروعيتها فقد أطال ابن تيمية الحديث عنها، وكان مما قال: "والمناظرة المحمودة نوعان، والمذمومة نوعان، وذلك لأن المناظر: إما أن يكون عالما بالحق، وإما أن يكون طالبا له، وإما أن لا يكون عالما به ولا طالبا له. فهذا الثالث هو المذموم بلا ريب. وأما الأولان: فمن كان عالما بالحق، فمناظرته المحمودة أن يبيِّن لغيره الحجة التي تهديه إن كان مسترشدا طالبا للحق إذا تبيَّن له، أو يقطعه ويكف عدوانه إن كان معاندا غير متبع للحق إذا تبيَّن له، ويوقفه ويُسلِّكه ويبعثه على النظر في أدلة الحق إن كان يظن أنه حق وقصده الحق...
وأما المناظرة المذمومة من العالم بالحق، فأن يكون قصده مجرد الظلم والعدوان لمن يناظره، ومجرد إظهار علمه وبيانه لإرادة العلو في الأرض، فإذا أراد علوا في الأرض أو فسادا كان مذموما على إرادته... وأما إن كان المناظر غير عالم بالحق، =

للكتاب والسنة، وما فيه من علوم صحيحة، فقد وعروا الطريق إلى تحصيلها[١]، وأطالوا الكلام في إثباتها مع قلة نفعها، فهي لحم جمل غث على رأس جبل وعر، لا سهل فيرتقى، ولا سمين فينتقل.وأحسن ما عندهم فهو في القرآن أصح تقريرا، وأحسن تفسيرا، فليس عندهم إلا التكلف والتطويل والتعقيد. كما قيل:

لولا التنافس في الدنيا لما وضعت … كتب التناظر لا المغني ولا العمد[٢]

يحللون بزعم منهم عقدا … وبالذي وضعوه زادت العقد

فهم يزعمون أنهم يدفعون بالذي وضعوه الشبه والشكوك، والفاضل الذكي الذي يعلم أن الشبه والشكوك زادت بذلك.

ومن المحال أن لا يحصل الشفاء والهدى والعلم واليقين من

= بأن لا يعرف الحق في نفس المسألة، أو يعرف الحق لكن لا يعرف بعض الحجج، أو الجواب عن بعض المعارضات، أو الجمع بين دليلين متعارضين، وأمثال ذلك، فهذا إذا ناظر: طالبا لمعرفة الحق وأدلته، والجواب عما يعارضها، والجمع بين الأدلة الصحيحة، كان محمودا، وإن ناظر بلا علم، فتكلم بما لا يعرف من القضايا والمقدمات، كان مذموما " درء التعارض(١٦٧/٧ ـ ١٦٩). وقال عن المناظرة بالألفاظ المجملة: " فإن المناظرة بالألفاظ المحدثة المجملة المبتدعة المحتملة للحق والباطل إذا أثبتها أحد المتناظرين ونفاها الآخر كان كلاهما مخطئا، وأكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء، وفي ذلك من فساد العقل والدين ما لا يعلمه إلا الله، فإذا رد الناس ما تنازعوا فيه إلى الكتاب والسنة فالمعاني الصحيحة ثابتة فيهما، والمحق يمكنه بيان ما يقوله من الحق بالكتاب والسنة " درء التعارض (٢٣٣/١).

ونبَّه على جواز استعمال هذه الألفاظ المجملة فيما إذا كان المخاطب ممن لا يمكن التخاطب معه إلا بها، فقال: "وأما إذا كان المناظر معارضا للشرع بما يذكره، أو ممن لا يمكن أن يرد إلى الشريعة... أو كان الرجل ممن عرضت له شبهة من كلام هؤلاء، فهؤلاء لا بد في مخاطبتهم من الكلام على المعاني التي يدعونها: إما بألفاظهم، وإما بألفاظ يوافقون على أنها تقوم مقام ألفاظهم " درء التعارض(٢٣١/١).

(١) عبارة الشارح من قوله: " فقد وعروا الطريق إلى تحصيلها... " إلى قوله في صـ٢٩٠ : "ويحصل من كلام هؤلاء المتحيرين "، مأخوذ من: إغاثة اللهفان، لابن القيم (٧١/١).

(٢) (المغني في علم الكلام)، و (العمد في أصول الفقه) كلاهما لعبدالجبار الهمذاني.

كتاب الله وكلام رسوله، ويحصل من كلام هؤلاء المتحيرين، بل الواجب أن يجعل ما قاله الله ورسوله هو الأصل، ويتدبر معناه ويعقله، ويعرف برهانه ودليله، إما العقلي وإما الخبري السمعي، ويعرف دلالته على هذا وهذا، ويجعل أقوال الناس التي توافقه وتخالفه متشابهة مجملة، فيقال لأصحابها: هذه الألفاظ تحتمل كذا وكذا، فإن أرادوا بها ما يوافق خبر الرسول قبل، وإن أرادوا بها ما يخالفه رد[1].

---

(١) الألفاظ المجملة عموماً يجمعها قيدان: ١ ـ أنها لم ترد في الكتاب ولا في السنة لا بنفي ولا بإثبات. ٢ ـ أنها تحتمل حقا وباطلا.

و قد بيَّن ابن تيمية ـ رحمه الله ـ أن الواجب تجاه هذه الألفاظ المجملة أن لا تثبت بإطلاق ولا تنفى بإطلاق حتى يُعلم مقصود من أطلقها، بخلاف الألفاظ الشرعية فالواجب الإيمان بها والتصديق. التدمرية (٦٥)، المنهاج (٢/٢١٧).

كما بيَّن أن الأصل هو التعبير بالألفاظ الشرعية. النبوات (٢/٨٧٦).

ومما قرَّره ابن تيمية في هذه المسألة أن أهل السنة يجعلون الألفاظ الشرعية هي الأصل، فيحتكمون إليها ويردون إليها الألفاظ المحدثة، على عكس طريقة أهل البدع، فقال: " والألفاظ نوعان: نوع يوجد في كلام الله ورسوله، ونوع لا يوجد في كلام الله ورسوله. فيعرف معنى الأول ويجعل ذلك المعنى هو الأصل، ويعرف ما يعنيه الناس بالثاني ويرد إلى الأول، هذا طريق أهل الهدى والسنة، وطريق أهل الضلال والبدع بالعكس، يجعلون الألفاظ التي أحدثوها ومعانيها هي الأصل، ويجعلون ما قاله الله ورسوله تبعا لهم " الفتاوى(١٧/٣٥٥).

ونبَّه ـ رحمه الله ـ إلى أن التحدث بهذه الألفاظ المجملة بإطلاق دون تفصيل، يوقع في اللبس والنزاع والاختلاف، وذلك بسبب ما فيها من الإجمال والاشتراك، فقال: "وأما الألفاظ المجملة فالكلام فيها بالنفي والإثبات دون الاستفصال، يوقع في الجهل والضلال، والفتن والخبال، والقيل والقال، وقد قيل أكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء " المنهاج (٢/٢١٧). وبيَّن ـ أيضاً ـ أن الذي يجب تجاه هذه الألفاظ المجملة هو الاستفسار والاستفصال، فقال: " الألفاظ التي تنازع فيها من ابتدعها من المتأخرين، مثل: لفظ الجسم، والجوهر، والمتحيز، والجهة، ونحو ذلك، فلا تطلق نفيا ولا إثباتا حتى يُنظر في مقصود قائلها، فإن كان قد أراد بالنفي والإثبات معنى صحيحا موافقا لما أخبر به الرسول، صُوِّب المعنى الذي قصده بلفظه، ولكن ينبغي أن يعبر عنه بألفاظ النصوص، لا يعدل إلى هذه الألفاظ المبتدعة المجملة إلا عند الحاجة، مع قرائن تبين المراد بها، والحاجة مثل أن يكون الخطاب مع من لا يتم المقصود معه إن لم يخاطب بها، وأما إن أريد بها معنى باطل نُفي ذلك المعنى، =

وهذا مثل: لفظ المركب، والجسم[1]، ....

= وإن جمع بين حق وباطل، أثبت الحق وأبطل الباطل " المنهاج (٢/٥٥٤). انظر: الفتاوى (٥/٢٩٩)، (١٧/٣٠٤).

(١) لفظ (الجسم) من الألفاظ المجملة التي لم يأت في القرآن السنة إثباتها أو نفيها، وكذلك لم يأت إطلاقه أو نفيه في كلام أحد من سلف الأمة وأئمتها. انظر: المنهاج (٢/١٣٥، ١٩٢). وأول من قال إن الله (جسم) هو: هشام بن الحكم. المنهاج (٢/٢٢٠).

فإطلاق هذا اللفظ المجمل على الله ـ سبحانه ـ،أو نفيه عنه بدعة، وإنما الواجب فيه الاستفصال. المنهاج (٢/١٣٥).

ـ وقد بيَّن ابن تيمية أن سبب الإجمال في هذا اللفظ هو ما وقع فيه من الاشتراك بين معناه في اللغة، ومعانيه المصطلح عليها عند الفلاسفة والمتكلمين.

فإن لفظ (الجسم) في اللغة يراد به أحد معنيين:(١): البدن، أو نحو البدن مما هو غليظ كثيف. (٢): نفس الشيء الغليظ، أو نفس غلظه وكثافته، كما يقال: هذا الثوب له جسم، أي: غلظ وثخن. انظر: المنهاج:(٢/١٩٨ ـ ١٩٩).

أما لفظ (الجسم) في اصطلاح الفلاسفة والمتكلمين، فقد ذكر ابن تيمية أن معناه عندهم أعم من معناه في اللغة،حتى أنهم سموا الهواء ولهيب النار جسما، وهذا لا تسميه العرب جسما ولا جسدا ولا بدنا. درء التعارض (١/١١٩).

فمن إطلاقات (الجسم) عندهم ما يلي:

١ ـ ما يشار إليه، أو ما يقبل الإشارة الحسية بأنه هنا أو هناك. المنهاج (٢/١٩٩).

٢ ـ المركب أو المؤلف. المنهاج (٢/١٣٤، ٢٠٠).

٣ ـ ما قبل الأبعاد الثلاثة، وهو قول ابن سينا. المنهاج (٢/١٩٩).

٤ ـ الموجود، أو القائم بنفسه، وهو قول المشبهة والمجسمة، والكرامية. المنهاج (٢/٢٢٠، ٥٤٨)، الجواب الصحيح (٣/١٥٤).

ـ وقد بيَّن ابن تيمية أقسام الناس من حيث إطلاق هذا اللفظ ونفيه:

أ/قسم أطلق لفظ الجسم على الله، وهم على صنفين: منهم من يقول: هو جسم لا كالأجسام، وهو قول علمائهم، ومعناه عندهم: أن الله في حقيقته ليس مماثلا لغيره بوجه من الوجوه. ويقولون: نعني بأنه جسم، أنه قائم بنفسه، ونحو ذلك، مع قولهم: إنه ذو الأبعاد الثلاثة. انظر: بيان تلبيس الجهمية (١/٢٨٣). والصنف الآخر يقول: هو جسم لا كالأجسام، ومرادهم بذلك: أنه من جنس غيره من الأجسام، ولكنه أكبر منه قدرا. وهذا قول غاليتهم. انظر: بيان تلبيس الجهمية (١/٢٨٤).

ب/قسم نفى لفظ الجسم عن الله، وسبب ذلك: ما قرروه من أن الصفات والأفعال لا تقوم إلا بجسم، وبذلك استدلوا حدوث الأجسام. ونفاة الجسم عن الله بهذا المعنى =

والمتحيز[(١)]، ....

= هم: الجهمية والمعتزلة، ومن تبعهم من متكلمة الصفاتية من الكلابية والأشعرية والماتريدية. انظر: درء التعارض (٣٠٥/١)، المنهاج (٢٢٠/٢)، بيان تلبيس الجهمية (٢٦٩/١ ـ ٢٧١)، الفتاوى (٣٠٥/١٣).

ج/أما السلف الصالح ـ رضوان الله عليهم ـ فقد حكى ابن تيمية قولهم، فقال: "وطائفة تمتنع عن إطلاق القول بهذا وهذا لكونه بدعة في الشرع، أو لكونه في العقل يتناول حقا وباطلا، فمنهم من يكف عن التكلم في ذلك، ومنهم من يستفصل المتكلم: فإن ذكر في النفي أو الإثبات معنى صحيحا قبله، وعبَّر عنه بعبارة شرعية، لا يُعبِّر عنها بعبارة مكروهة في الشرع، وإن ذكر معنى باطلا رده " المنهاج (١٩٨/٢).

وقال أيضاً في توضيح هذا الإجمال: "إذا قال القائل: إن الباري تعالى جسم. قيل له: أتريد أنه مركب من الأجزاء كالذي كان متفرقا فركب؟ أو أنه يقبل التفريق: سواء قيل اجتمع بنفسه، أو جمعه غيره؟ أو أنه من جنس شيء من المخلوقات؟ أو أنه مركب من المادة والصورة؟ أو من الجواهر المنفردة؟ فإن قال هذا. قيل: هذا باطل. وإن قال: أريد به أنه موجود،أو قائم بنفسه...أو أنه موصوف بالصفات، أو أنه يرى في الآخرة، أو أنه يمكن رؤيته، أو أنه مباين للعالم فوقه، ونحو هذه المعاني الثابتة بالشرع والعقل. قيل له: هذه معان صحيحة، ولكن إطلاق هذا اللفظ على هذا بدعة في الشرع، مخالف للغة...

وإذا قال: ليس بجسم. قيل: أتريد بذلك أنه لم يركبه غيره، ولم يكن أجزاء متفرقة فركب، أو أنه لا يقبل التفريق والتجزئة، كالذي ينفصل بعضه عن بعض،أو أنه ليس مركبا من الجواهر المنفردة، ولا من المادة والصورة، ونحو هذه المعاني؟ أو تريد به شيئاً يستلزم نفي اتصافه بالصفات بحيث لا يُرى، ولا يتكلم بكلام يقوم به، ولا يباين خلقه، ولا يصعد إليه شيء..ونحو ذلك من المعاني السلبية التي لا يعقل أن يتصف بها إلا المعدوم. فإن قال: أردت الأول. قيل:المعنى صحيح.لكن المطلقون لهذا النفي أدخلوا فيه هذه المعاني السلبية، ويجعلون ما يوصف به من صفات الكمال الثبوتية مستلزمة لكونه جسما، فكل ما يذكر من الأمور الوجودية يقولون: هذا تجسيم، ولا ينتفي ما يسمونه تجسيما إلا بالتعطيل المحض " المنهاج (٢١١/٢ ـ ٢١٣). وانظر: المنهاج (٥٤٧/٢ ـ ٥٤٨)،الفتاوى (١٠٣/٦ ـ ١٠٤)، درء التعارض (٣٤٦/٦)، (٣٠٧/١٠ ـ ٣١٠).

(١) ومن الألفاظ التي وقع فيها إجمال واشتباه لفظ: (المتحيز). فلفظ (الحيز) في اللغة يقتضي ما يحوز الشيء ويجمعه ويحيط به.بيان تلبيس الجهمية (٦٠٨/٣)، وهو في اللغة أمر وجودي ينحاز إليه الشيء.المنهاج (٣٥٠/٢).

و(التحيز) في اللغة: يتضمن معنى العدول والانتقال من محل إلى محل، =

والجوهر[١]، ....

= وأما (المتحيز) فهو اسم لما يتحيز إلى غيره، ولا بد أن يحيط به أمر وجودي، كما لا بد فيه أن ينتقل من حيز إلى حيز. الفتاوى (١٧/٣٤٤)، المنهاج (٢/٥٥٥).

وأما عند المتكلمين فإن معناه أعم من معناه في اللغة، يقول ابن تيمية: " والمتكلمون يريدون بالمتحيز ما هو أعم من هذا، والحيز عندهم أعم من المكان،فالعالم كله في حيز، وليس هو في مكان، والمتحيز عندهم لا يعتبر فيه أنه يحوزه غيره،ولا يكون له حيز وجودي،بل كلما أشير إليه وامتاز منه شيء عن شيء فهو متحيز عندهم " الفتاوى (١٧/٣٤٤ ـ ٣٤٥). ولذلك يقولون: " العالم كله متحيز، وإن لم يكن في شيء آخر موجود، إذ كل موجود سوى الله فإنه من العالم " التسعينية (١/٢٢٦). و(الحيز) عند المتكلمين تارة يريدون به أمرا وجوديا، وتارة يريدون به أمرا عدميا. المنهاج (٢/٥٥٥).

فلما وقع في هذا اللفظ الإجمال وجب فيه الاستفصال، يقول ابن تيمية: " فمن تكلم باصطلاحهم، وقال: إن الله متحيز بمعنى أنه أحاط به شيء من الموجودات فهذا مخطئ، فهو سبحانه بائن من خلقه، وما ثم موجود إلا الخالق والمخلوق،وإذا كان الخالق بائنا عن المخلوق امتنع أن يكون الخالق في المخلوق، وامتنع أن يكون متحيزا بهذا الاعتبار. وإن أراد بالحيز أمرا عدميا،فالأمر العدمي لا شيء،وهو سبحانه بائن عن خلقه، فإذا سمى العدم الذي فوق العالم حيزا، وقال: يمتنع أن يكون فوق العالم لئلا يكون متحيزا،فهذا معنى باطل؛ لأنه ليس هناك موجود غيره حتى يكون فيه، وقد علم بالعقل والشرع أنه بائن عن خلقه،كما قد بسط في غير هذا الموضع " المنهاج (٢/٥٥٦).

وقال: " يستفسر هذا القائل إذا قال: إن الله متحيز أو ليس بمتحيز. فإن قال: أعني بقولي إنه متحيز أنه دخل في المخلوقات، وإن المخلوقات قد حازته وأحاطت به، فهذا باطل. وإن قال: أعني به أنه منحاز عن المخلوقات مباين لها، فهذا حق. وكذلك قوله: ليس بمتحيز، إن أراد به أن المخلوق لا يحوز الخالق، فقد أصاب، وإن قال إن الخالق لا يباين المخلوق وينفصل عنه، فقد أخطأ " الفتاوى (١٢/٥٢٥ ـ ٥٢٦)،(٥/٢٩٩)، التدمرية صـ٦٧.

(١) لفظ (الجوهر) في اصطلاح المتكلمين والفلاسفة يطلق على مسميين: الأول: البسيط، وهو ما يعبر عنه بـ(الجوهر الفرد)، وهو الجزء الذي لا يتجزأ، ولا يقبل التفكك، لا بالفعل ولا بالقوة. والثاني: المركب، وهو (الجسم)، وهو ما تألف من جوهرين فردين فصاعدا. وقد استدل المتكلمون على إثبات الصانع بإثبات حدوث العالم، ولا يعرف حدوث العالم إلا بطريقة الأعراض، وطريقة الأعراض مبنية على أن الأجسام لا تخلو من الجواهر المفردة. انظر: بيان تلبيس الجهمية (٢/٢٤٣)،الفتاوى (١٧/٣٢٦). =

والجهة، والحيز، والعرض[1]، ونحو ذلك. فإن هذه الألفاظ لم تأت في

= يقول ابن تيمية: " ولفظ (الجسم) و (الجوهر) ونحوهما لم يأت في كتاب الله، ولا سنة رسوله، ولا كلام أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، وسائر أئمة المسلمين، التكلم بها في حق الله تعالى، لا بنفي ولا إثبات " الفتاوى (٣١٣/١٧).

وقد بيَّن - رحمه الله - أن إثبات جزء لا يتجزأ ولا يقبل الانقسام قول باطل، ودعوى لا دليل عليها، وقرر أن الأجسام إذا تصاغرت أجزاؤها فإنها تستحيل. قال رحمه الله: " إثبات الجوهر الفرد الذي لا يقبل القسمة باطل بوجوه كثيرة، إذ ما من موجود إلا ويتميز منه شيء عن شيء، وإثبات انقسامات لا تتناهى فيما هو محصور بين حاصرين ممتنع؛ لامتناع وجود ما لا يتناهى فيما يتناهى وامتناع انحصاره فيه. لكن الجسم كالماء يقبل انقسامات متناهية إلى أن تتصاغر أجزاؤه، فإذا تصاغرت استحالت إلى جسم آخر، فلا يبقى ما ينقسم ولا ينقسم إلى غير غاية، بل يستحيل عند تصاغره، فلا يقبل الانقسام بالفعل مع كونه في نفسه يتميز منه شيء عن شيء " الصفدية (١١٨/١)، بيان تلبيس الجهمية (٢٥٨/٢).

(١) لفظ العرض من الألفاظ التي وقع فيها إجمال واشتراك بسبب الاختلاف بين معناه اللغوي، واستخدام المتكلمين. الفتاوى (٢١٥/٥)، (٩٠/٦)، (١٤٦/١٣).

فقد ذكر ابن تيمية تعريف أهل اللغة لـ (العَرَض) بأنه: ما يعرض للإنسان من مرض ونحوه. الفتاوى (٢١٥/٥).

وقال في موضع آخر: "لفظ (العَرَض) في اللغة له معنى، وهو ما يعرض ويزول، كما قال تعالى: ﴿يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَٰذَا ٱلْأَدْنَىٰ﴾ [الأعراف: ١٦٩] " الفتاوى (٣٠٠/٩).

وأما (العرض) في اصطلاح المتكلمين، فله عدة معان وإطلاقات:

- ما يقوم بغيره، وهذا هو معناه عند من يسمي العلم والقدرة عرضا، من الجهمية والمعتزلة. الفتاوى (٢١٥/٥) (٤٥٤/١٦).

- ما لا يبقى زمانين، وأصحاب هذا القول يقولون إن صفات الله باقية، بخلاف صفات المخلوقين، فإنها لا تبقى زمانين، وهذا قول الكلابية والأشعرية ومن وافقهم. الفتاوى (٢١٦/٥)، (٣١٨/١٢).

فنفاة الصفات من الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم، سموا صفات الله أعراضا، ثم نفوا عنه صفاته، بحجة ان الصفات أعراض، والأعراض لا تقوم إلا بجسم، والأجسام محدثة، فلو قامت به الصفات؛ لكان محدثا.

قال ابن تيمية: " صرّح أئمة هذا الطريق - الجهمية والمعتزلة - بنفي صفات الرب، وبنفي قيام الأفعال وسائر الأمور الاختيارية بذاته؛ إذ هذا موجب دليلهم. وهذه الصفات لازمة له، ونفي اللازم يقتضي نفي الملزوم. فكان حقيقة قولهم نفي الربّ وتعطيله. وهم يسمّون الصفات أعراضا، والأفعال ونحوها حوادث، فقالوا: الربّ ينزّه =

الكتاب والسنة بالمعنى الذي يريده أهل الاصطلاح، بل ولا في اللغة، بل هم يختصون بالتعبير بها عن معان لم يعبر غيرهم عنها بها، فتفسر تلك

= عن أن تقوم به الأعراض والحوادث، فإن ذلك مستلزم أن يكون جسما " الفتاوى (٤٥٤/١٦).

وأما الكلابية والأشعرية ومن وافقهم، ففرقوا بين صفات الله، فأطلقوا على صفات الأفعال لله اسم الأعراض، ثم نفوا قيامها بالله، منعا لحلول الحوادث به تعالى. وأما بقية الصفات فقد أثبتوها لله، وقالوا: لا نسميها أعراضا. الفتاوى (٤٠/٦).

وقد ذكر ابن تيمية أن تسمية الأشاعرة للصفات بالأعراض قول محدث، مخالف لما عليه جماهير العقلاء، بل هو معلوم الفساد بالاضطرار. الفتاوى (٥٣٧/٥)، (٤١/٦)، (٣١٨/١٢).

وذكر ـ أيضاً ـ أن تفريقهم بين صفات الذات وصفات الأفعال دعوى وتحكم منهم، فإن تسمية الشيء صفة أو عرضا لا يوجب هذا التفريق، بل هذا تناقض منهم. التسعينية (٩٤٨/٣ ـ ٩٤٩).

وأما مثبتة الصفات، فقد ذكر ابن تيمية ـ رَحِمَهُ اللهُ ـ أن لهم في إطلاق لفظ (العَرَض) على صفات الله تعالى ثلاث طرق:

(منهم) من يمنع أن تكون أعراضا، ويقول: بل هي صفات وليست أعراضا، كما يقول ذلك الأشعري، وكثير من الفقهاء من أصحاب أحمد وغيره. (ومنهم) من يطلق عليها لفظ الأعراض، كهشام وابن كرّام وغيرهما. (ومنهم) من يمتنع من الإثبات والنفي، كما قالوا في لفظ (الغير) وكما امتنعوا عن مثل ذلك في لفظ (الجسم) ونحوه. الفتاوى (١٠٢/٦).

وقد وضَّح ابن تيمية طريقة السلف في هذا، فمنع من تسمية الصفات أعراضا، وقال: " وأما تسمية المسمي للصفات أعراضا فهذا أمر اصطلاحي لمن قاله من أهل الكلام، ليس هو عرف أهل اللغة ولا عرف سائر أهل العلم " الفتاوى (٣١٩/١٢).

وفصَّل في هذا اللفظ بقوله: " ولفظ (الأعراض) و (الحوادث) لفظان مجملان فإن أريد بذلك ما يعقله أهل اللغة من أن الأعراض والحوادث هي الأمراض والآفات، كما يقال: فلان قد عرض له مرض شديد، وفلان قد أحدث حدثا عظيما، ويقال: فلان به عارض من الجن، وفلان حدث له مرض، فهذه من النقائص التي ينزّه الله عنها.

وإن أُريد بالأعراض والحوادث اصطلاح خاص، فإنما أحدث ذلك الاصطلاح من أحدثه من أهل الكلام، وليست هذه لغة العرب، ولا لغة أحد من الأمم؛ لا لغة القرآن ولا غيره، ولا العُرف العام، ولا اصطلاح أكثر الخائضين في العلم، بل مبتدعو هذا الاصطلاح: هم من أهل البدع المحدثين في الأمة، الدّاخلين في ذمّ النبي ﷺ " الفتاوى (٩٠/٦ ـ ٩١) = مختصرا.

المعاني بعبارات أخر، وينظر ما دل عليه القرآن من الأدلة العقلية والسمعية، وإذا وقع الاستفسار والتفصيل تبيَّن الحق من الباطل.

مثال ذلك في (التركيب) فقد صار له معان(١):

أحدها: التركيب من متباينين فأكثر(٢)، ويسمى: تركيب مزج، كتركيب الحيوان من الطبائع الأربع(٣)، والأعضاء، ونحو ذلك، وهذا المعنى منفي عن الله سبحانه وتعالى(٤)، ولا يلزم من وصف الله تعالى بالعلو ونحوه من صفات الكمال، أن يكون مركبا بهذا المعنى المذكور.

والثاني: تركيب الجوار، كمصراعي الباب ونحو ذلك، ولا يلزم أيضاً من ثبوت صفاته تعالى إثبات هذا التركيب.

---

(١) لفظ (المركب) في اللغة: اسم مفعول لقول القائل: ركبته فهو مركب، فـ(المركب) هو الذي ركبه غيره في محله، كقوله تعالى: ﴿فِيٓ أَيِّ صُورَةٖ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ۝٨﴾ [الانفطار: ٨]، ويراد به كذلك: ما كان متفرقا فاجتمع، وما يقبل التفريق. درء التعارض (١/٢٨٠)، (٣/٤٠٣)، (٥/١٤٥)، المنهاج (٢/١٦٤).
و(المركب) على هذا المعنى اللغوي منفي عن الله ـ سبحانه ـ، يقول ابن تيمية: "ومعلوم أن الله منزه عن جميع هذه التركيبات " درء التعارض (١/٢٨٠)، وقال: "ومن قال ذلك فكفره وبطلان قوله واضح " درء التعارض (٥/١٤٥).
ولكن هذا اللفظ صار في اصطلاح المتكلمين والفلاسفة يقع على عدة معان على خلاف ما هو عليه في لغة العرب، فوجب عند ذلك التبيين والاستفصال.

(٢) فيكون التركيب من أجزاء متفرقة متباينة، وهو بخلاف التركيب من الأجزاء المتماثلة التي تسمى: الجواهر المفردة، كما سيأتي.

(٣) الطبائع الأربع هي: الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة.
وأما العناصر الأربعة فهي: الماء، والتراب، والهواء، النار.

(٤) يقول ابن تيمية في ذلك: " وقد يقال (المركب) على ما له أبعاض مختلفة، كأعضاء الإنسان وأخلاطه، وإن كان خلق كذلك مجتمعا، لكنه يقبل التفريق والانفصال والانقسام، والله مقدس عن ذلك " درء التعارض (١٤٥ ـ ١٤٦). وقال: "قد يقال: لفظ المركب على ما كانت أجزاؤه متفرقة فجمع، إما جمع امتزاج، وإما غير امتزاج، كتركيب الأطعمة والأشربة والأدوية والأبنية واللباس من أجزائها، ومعلوم نفي هذا التركيب عن الله، ولا نعلم عاقلا يقول أن الله تعالى مركب بهذا الاعتبار " بيان تلبيس الجهمية (١/٥٠٦) ط: ابن قاسم.

الثالث: التركيب من الأجزاء المتماثلة[(١)]، وتسمى: الجواهر المفردة.

الرابع: التركيب من الهيولى والصورة[(٢)]، كالخاتم مثلا، هيولاه: الفضة، وصورته معروفة.

وأهل الكلام قالوا: إن الجسم يكون مركبا من الجواهر المفردة، ولهم كلام في ذلك يطول، ولا فائدة فيه، وهو أنه: هل يمكن التركيب من جزءين، أو من أربعة، أو من ستة، أو من ثمانية، أو ستة عشر؟ وليس هذا التركيب لازما لثبوت صفاته تعالى وعلوه على خلقه.

والحق أن الجسم غير مركب من هذه الأشياء، وإنما قولهم مجرد دعوى، وهذا مبسوط في موضعه[(٣)].

---

(١) وهذا قول فاسد لا دليل عليه، فدعوى الأجزاء المتماثلة والجوهر الفرد لا دليل عليها، بل إن الحق على نقيض ذلك، فليست الأجسام متماثلة بالضرورة، والجوهر الفرد يقبل الانقسام، ويستحيل إلى شيء آخر ـ كما سبق تقريره ـ وقد قال بتركيب الجسم من الجواهر المفردة بعض المتفلسفة، وأكثر المعتزلة والأشاعرة.انظر: شرح حديث النزول صـ٢٤٠، درء التعارض (٥/٣٩٢)، (٨/٣٢٠). وذكر ابن تيمية أن القول بتركيب الجسم من ذلك كثير في أهل الكلام. شرح حديث النزول صـ ٢٥٨.

(٢) والهيولى هي المادة. فالمتفلسفة زعموا أن الجسم مركب من المادة والصورة. انظر: شرح حديث النزول صـ٢٤٠، ٢٥٨، الصواعق المرسلة (٣/٩٤٦). يقول ابن تيمية: "دعوى تركيب الأجسام من المادة والصورة اللذين هما جوهران قائمان بأنفسهما، دعوى باطلة " بغية المرتاد (السبعينية) صـ ٤١٦.

وقد بيَّن ابن تيمية ـ رحمه الله ـ أن القول بتركيب الجسم من الجواهر المفردة،أو من المادة والصورة، قول مبتدع، لم يقل به أحد من السلف والأئمة، كما أن كثيرا من طوائف أهل الكلام لم يقولوا بذلك، وإنما عرف هذا القول عن بعض المتفلسفة، وطائفة من أهل الكلام. انظر: درء التعارض (٥/٣٩٢)، شرح حديث النزول صـ٢٤٣.

ومن أثبت التركيب بهذين المعنيين المبتدعين الباطلين، ثم نفاه عن الله،إنما أراد بذلك نفي قيام الصفات به سبحانه، ونفي علوه سبحانه، وكذلك نفي رؤيته في الآخرة، كما أشار إلى ذلك ابن تيمية بقوله: " وأما قولهم: إن كل ما كان تقوم به الصفات، وترفع الأيدي إليه، ويمكن أن يراه الناس بأبصارهم، فإنه لا بد أن يكون مركبا من الجواهر المفردة، أو من المادة والصورة، فهذا ممنوع؛ بل هو باطل عند جمهور العقلاء: من النظار والفقهاء وغيرهم " الفتاوى (١٢/٣١٨).

(٣) قرَّر ابن تيمية أن دعوى تركيب الجسم من الجواهر المفردة، أو من المادة والصورة، =

الخامس: التركيب من الذات والصفات، هذا سموه تركيبا لينفوا به صفات الرب تعالى[1]، ....

= دعوى باطلة معلوم بطلانها عند جماهير العقلاء، بل إن الجوهر الفرد كمعصوم القرامطة، ومنتظر الرافضة، وغوث الصوفية. انظر: الرد على المنطقيين صـ ٦٧، المنهاج (٥٦٧/٢).

وكما بيَّن ـ رحمه الله ـ أن هذه الدعوى، هي مما تنازع فيه النظار، ولم يتفقوا فيه على قول، وذكر أن القول الصحيح في ذلك،هو قول من نفى أن يكون الجسم مركبا من الجواهر المفردة، أو من المادة والصورة. ومما قاله في ذلك: " وبينهم نزاع فيما يسمى جسما: هل هو مركب من الجواهر المنفردة التي لا يتميز منها شيء عن شيء... أو هو مركب من المادة والصورة،كما يقوله من يقوله من المتفلسفة، أو ليس مركبا لا من هذا ولا من هذا كما يقوله أكثر الناس، وهو قول الهشامية والكلابية والنجارية والضرارية وكثير من الكرامية على ثلاثة أقوال...والصواب أنه ليس مركبا لا من هذا ولا من هذا " المنهاج (٥٣٠/٢ ـ ٥٣١). وانظر: المنهاج (١٦٥/٢)، شرح حديث النزول صـ ٩٠، التدمرية صـ٥٤.

ومن أوجه فساد هذا القول، ما ذكره ابن تيمية أن جمهور العقلاء يمنعون من هذا التركيب في المخلوقات المحدثة، فكيف بالبارئ ـ جل جلاله ـ! يقول ابن تيمية في ذلك: " وما يقولونه من تركيب الجسم من الجواهر المفردة، أو من المادة والصورة، فهو منتف عند جمهور العقلاء في الأجسام المخلوقة، فكيف لا يكون منتفيا عن الباري تعالى" الصفدية (٢٢٩/٢). وانظر: المنهاج (٥٦٦/٢).

وقد ذكر ابن تيمية أن مما يبيِّن فساد قولهم بتركيب الجسم من هذه الأمور، ما سبق بيانه من أن إثبات الجوهر الفرد الذي لا يقبل القسمة فاسد باطل.

(١) أطلق المتكلمون والفلاسفة (التركيب) بهذا المعنى المحدث، ثم نفوه عن الله، وذلك لكي يسلم لهم دليلهم في إثبات وجود الله، وترتب على ذلك نفي صفات الله تعالى.
يقول ابن تيمية: " فإن المعتزلة يجعلون أخص وصفه القديم، ويثبتون حدوث ما سواه. والفلاسفة يجعلون أخص وصفه وجوب وجوده بنفسه،وإمكان ما سواه، فإنهم لا يقرون بالحدوث عن عدم، ويجعلون (التركيب) الذي ذكروه موجبا للافتقار، المانع من كونه واجبا بنفسه " الفتاوى (٣٤٤/٦). وقال: " عمدتهم أن المركب مفتقر إلى أجزائه، وأجزاؤه غيره، والمفتقر إلى غيره لا يكون واجبا بنفسه " المنهاج (٥٤١/٢). وانظر: المنهاج:(١٦٤/٢).
وقد أبطل ابن تيمية ذلك، وبيَّن أن ما من ذات إلا ولها صفات، فقال: " الواحد المجرد عن جميع الصفات ممتنع الوجود "المنهاج (٢٦٧/١). وقال: "وأما كونه سبحانه ذاتا مستلزمة لصفات الكمال له علم وقدرة وحياة، فهذا لا يسمى مركبا =

وهذا اصطلاح منهم لا يعرف في اللغة[١]، ولا في استعمال الشارع، فلسنا نوافقهم على هذه التسمية ولا كرامة. ولئن سموا إثبات الصفات تركيبا، فنقول لهم: العبرة للمعاني لا للألفاظ، سموه ما شئتم، فلا يترتب على التسمية بدون المعنى حكم، فلو اصطلح على تسمية اللبن خمرا، لم يحرم بهذه التسمية[٢].

السادس: التركيب من الماهية ووجودها[٣]، وهذا يفرضه الذهن

= فيما يعرف من اللغات، وإذا سمى مسم هذا مركبا لم يكن النزاع معه في اللفظ، بل في المعنى العقلي، ومعلوم أنه لا دليل على نفي هذا... بل الدلالة العقلية توجب إثباته، ولهذا كان جميع العقلاء مضطرين إلى إثبات معان متعددة لله تعالى، فالمعتزلي يسلم أنه حي عالم قادر، ومعلوم أن كونه حيا ليس هو معنى كونه عالما... والمتفلسف يقول إنه عاقل ومعقول وعقل، ولذيذ ومتلذ ولذة، وعاشق ومعشوق وعشق، ومعلوم بصريح العقل أن كونه يحب ليس كونه محبوبا، وكونه معلوما ليس معنى كونه عالما...) بيان تلبيس الجهمية (١/٥٠٧).ط: ابن قاسم. وانظر: التدمرية صـ٤٠ ـ ٤١.

(١) يقول ابن تيمية في ذلك: " ويراد بالمركب في عرفهم الخاص ما تميز منه شيء عن شيء،كتميز العلم عن القدرة، وتميز ما يُرى مما لا يُرى ونحو ذلك، وتسمية هذا المعنى تركيبا وضع وضعوه ليس موافقا للغة العرب، ولا لغة أحد من الأمم، وإن كان هذا مركبا فكل ما في الوجود مركب، فإنه ما من موجود إلا ولا بد أن يعلم منه شيء دون شيء، والمعلوم ليس الذي هو غير معلوم " درء التعارض (١/٢٨١).

(٢) فالحرمة إنما تكون للألفاظ الشرعية، قال ابن تيمية ـ رحمه الله ـ: " فتسمية المسمى هذا (تركيبا) اصطلاح لهم، والنظر إنما هو في المعاني العقلية. وأما الألفاظ فإن وردت عن صاحب الشرع المعصوم كان لها حرمة، وإلا لم يلتفت إلى من أخذ يعبر عن المعاني الصحيحة المعلومة بالعقل والشرع بعبارة مجملة توهم معاني فاسدة، وقيل لهم: البحث في المعاني لا في الألفاظ " الرد على المنطقيين صـ ٣١٥.

(٣) أثبت الفلاسفة هذا المعنى للتركيب بسبب ما عرض لهم من أن وجود كل ممكن في الخارج غير ماهيته، فجعلوا وجود الشيء في الخارج زائدا على ماهيته في الذهن، وبسبب هذا التوهم الفاسد نفوا عن الله التركيب بهذا المعنى، حتى لا تبقى له حقيقة إلا الوجود المطلق المجرد عن الصفات. انظر: الصفدية (١/١٠٤)، شرح حديث النزول صـ ٨٧، الدرء (١/٢٨٨).

والتحقيق: أن ماهية الشيء هي عين وجوده في الخارج، الفرق بين الماهية والوجود إنما يكون في الذهن فقط. يقول ابن تيمية في ذلك: "ماهيات الأشياء وحقائقها =

أنهما غيران، وأما في الخارج، هل يمكن ذات مجردة عن وجودها، ووجودها مجرد عنها! هذا محال. فترى أهل الكلام يقولون: هل ذات الرب وجوده أم غير وجوده؟ ولهم في ذلك خبط كثير. وأمثلهم طريقة رأي الوقف والشك في ذلك. وكم زال بالاستفسار والتفصيل كثير من الأضاليل والأباطيل.

وسبب الضلال الإعراض عن تدبر كلام الله وكلام رسوله، والاشتغال بكلام اليونان والآراء المختلفة.

وإنما سمي هؤلاء: أهل الكلام، لأنهم لم يفيدوا علما لم يكن معروفا، وإنما أتوا بزيادة كلام قد لا يفيد، وهو ما يضربونه من القياس لإيضاح ما علم بالحس، وإن كان هذا القياس وأمثاله ينتفع به في موضع آخر، ومع من ينكر الحس.

وكل من قال برأيه وذوقه وسياسته ـ مع وجود النص، أو عارض النص بالمعقول[1] ـ فقد ضاهى إبليس، حيث لم يسلم لأمر ربه، بل قال: ﴿أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ [الأعراف: ١٢]. وقال تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ ۖ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ﴿٨٠﴾﴾ [النساء: ٨٠]. وقال تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣١﴾﴾ [آل عمران: ٣١]. وقال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: ٦٥] أقسم سبحانه بنفسه أنهم لا يؤمنون حتى يحكموا نبيه، ويرضوا بحكمه، ويسلموا تسليما.

= ليست في الخارج غير الموجودات الثابتة في الخارج، ولكن الذهن قد يتصورها وإن لم توجد، فتكون ثابتة في التصور لا في الخارج " شرح الأصبهانية صـ١٠٨. وانظر: التدمرية صـ١٢٩، الصفدية (٢/٢٨١)، الرد على المنطقيين صـ٦٥.

(١) قال بعض السلف: إنما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس ـ أي الباطلة ـ، وإبليس هو أول من قاس قياسا فاسدا، لما قال: أنا خير منه.. ينظر: الاقتضاء (٢/١٦٧)، بيان تلبيس الجهمية (٤/٣٧٦).

❑ **قوله: (فيتذبذب بين الكفر والإيمان، والتصديق والتكذيب، والإقرار والإنكار، موسوسا تائها، شاكا زائغا، لا مؤمنا مصدقا، ولا جاحدا مكذبا).**

ش: يتذبذب: يضطرب ويتردد. وهذه الحالة التي وصفها الشيخ - رَحِمَهُ اللَّهُ - حال كل من عدل عن الكتاب والسنة إلى علم الكلام المذموم، أو أراد أن يجمع بينه وبين الكتاب والسنة، وعند التعارض يتأول النص، ويرده إلى الرأي والآراء المختلفة، فيؤول أمره إلى الحيرة والضلال والشك، كما قال ابن رشد الحفيد[(١)]، وهو من أعلم الناس بمذاهب الفلاسفة ومقالاتهم، في كتابه (تهافت التهافت): "ومن الذي قال في الإلهيات شيئاً يعتد به؟". وكذلك الآمدي[(٢)]، أفضل أهل زمانه، واقف في المسائل الكبار حائر[(٣)]. وكذلك الغزالي - رَحِمَهُ اللَّهُ -، انتهى آخر أمره إلى الوقف والحيرة في المسائل الكلامية[(٤)]، ثم أعرض عن تلك الطرق،

---

(١) من هذا الموضع وإلى قوله في ص٣٠٤: "ولم يترجح عندي منها شيء "، مأخوذ من درء التعارض (١/١٥٩ - ١٦٥).

وابن رشد هو: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسي، اشتغل بالفلسفة، وألّف فيها عددا من الكتب، وترجم كلام أرسطو إلى العربية، وله مقالات فيها انحراف عن أقوال أهل الإسلام.

(٢) هو: أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد التغلبي الآمدي، من فحول النّظّار المتكلمين، قال ابن تيمية: لم يكن أحد في وقته أكثر تبحّرا في العلوم الكلامية والفلسفية منه، وكان من أحسنهم إسلاما، وأمثلهم اعتقادا. وقال الذهبي: تفنّن في حكمة الأوائل، فرقّ دينه وأظلم، وكان يتوقّد ذكاء. ينظر: السير (٣٦٤/٢٢)، الفتاوى (٧/٩، ٥٣/١٨).

(٣) قال عنه ابن تيمية: " يزيف حجج الطوائف ويبقى واقفا حائرا! " درء التعارض (١٦٢/١). ونقل عن الآمدي قوله عن نفسه: "أمعنت النظر في الكلام وما استفدت منه شيئاً إلا ما عليه العوام " درء التعارض (٢٦٢/٣).

(٤) يقول عنه ابن تيمية: " ويحيل في آخر أمره على طريقة أهل الكشف " درء التعارض (١٦٢/١). وقال عنه: "مع هذا فأبو حامد لم يعرف في كلامه خروج إلى الشرك وعبادة الأوثان، بل غاية ما ينتهي إليه ضلال الصابئين،من المتفلسفة ونحوهم " بيان تلبيس الجهمية (١٣٤/٦).

وقال: إن كلام أبي حامد الغزالي في السلوك ينتهي إلى التعطيل، ثم قال: "ولهذا ذاكرني مرّة شيخ جليل له معرفة وسلوك وعلم في هذا، فقال: كلام أبي حامد يشوقك =

وأقبل على أحاديث الرسول ـ ﷺ ـ، فمات و(البخاري) على صدره. وكذلك أبو عبدالله محمد بن عمر الرازي[1]، قال في كتابه الذي صنفه في أقسام اللذات:

نهاية إقدام العقول عقال ... وغاية سعي العالمين ضلال
وأرواحنا في وحشة من جسومنا ... وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا ... سوى أن جمعنا فيه: قيل وقالوا
فكم قد رأينا من رجال ودولة ... فبادوا جميعا مسرعين وزالوا
وكم من جبال قد علت شرفاتها ... رجال، فزالوا والجبال جبال

لقد تأملت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفي عليلا، ولا تروي غليلا، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن، اقرأ في الإثبات: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]. ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]. واقرأ في النفي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠]. ثم قال: "ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي".

وكذلك قال الشيخ أبو عبدالله محمد بن عبدالكريم الشهرستاني[2]،

= فتسير خلفه منزلا بعد منزل، فإذا هو ينتهي إلى لا شيء " النبوات (٣٨٧/١).وانظر: جامع الرسائل (١٦٤/١).

وقد تكلم ابن تيمية عن مصادر علمه ومادته في أنواع العلوم في: بغية المرتاد (السبعينية) ص٤٤٨ ـ ٤٥٠.

(١) وهو كثير السفسطة والتناقض، يقول ابن تيمية في ذلك: " ولكن هذا الرجل كثير السفسطة والتشكيك، فهو من أعظم المتكلمين سفسطة وتشكيكا، لا يعرف في جنس المتكلمين من هو أعظم تقريرا للشكوك والشبهات الباطلة وأضعف جوابا عنها منه "، وقال: " وهو كثير التناقض، يقول القول ثم يرجع عنه، ويقول في الآخر ما يناقضه. كما يوجد هذا في عامة كتبه تغمده الله برحمته وعفا عنه وسائر المؤمنين (ربنا اغفر لنا ولإخواننا) الآية، وتوبته معروفة مشهورة " بيان تلبيس الجهمية (٤٦٥/٨، ٥٢٩).

(٢) هو: أبو الفتح محمد بن عبدالكريم بن أحمد الشهرستاني، اشتغل بعلم الكلام والفلسفة، وصنّف كتاب "نهاية الإقدام"، وكتاب "الملل والنحل". ينظر: السير (٢٨٦/٢٠). =

إنه لم يجد عند الفلاسفة والمتكلمين إلا الحيرة والندم، حيث قال:

لعمري لقد طفت المعاهد كلها وسيرت طرفي بين تلك المعالم
فلم أر إلا واضعا كف حائر على ذقن أو قارعا سن نادم

وكذلك قال أبو المعالي الجويني(١) ـ رحمه الله ـ: يا أصحابنا لا تشتغلوا بالكلام، فلو عرفت أن الكلام يبلغ بي إلى ما بلغ ما اشتغلت به. وقال عند موته: لقد خضت البحر الخضم، وخليت أهل الإسلام وعلومهم، ودخلت في الذي نهوني عنه، والآن فإن لم يتداركني ربي برحمته فالويل لابن الجويني، وها أنا ذا أموت على عقيدة أمي، أو قال: على عقيدة عجائز نيسابور.

وكذلك قال شمس الدين الخسروشاهي(٢)، وكان من أجل تلامذة فخر الدين الرازي، لبعض الفضلاء، وقد دخل عليه يوما، فقال: ما تعتقد؟ قال: ما يعتقده المسلمون، فقال: وأنت منشرح الصدر لذلك مستيقن به؟ أو كما قال، فقال: نعم، فقال: اشكر الله على هذه النعمة،

= نبَّه ابن تيمية إلى أن الشهرستاني لم يكن باطنيا، كما اتهمه به بعضهم، وذكر عنه أنه كان يميل إلى التشيع، يقول عنه ابن تيمية: "يظهر الميل إلى الشيعة إما بباطنه وإما مداهنة لهم،فإن هذا الكتاب ـ كتاب الملل والنحل ـ صنفه لرئيس من رؤسائهم..." المنهاج (٣٠٦/٦). وذكر عنه ابن تيمية أنه كان خبيرا بأقوال الفلاسفة والأشاعرة. ينظر: المنهاج (٣٠٤/٦).

(١) ذكر ابن تيمية عن أبي المعالي أنه كان قليل المعرفة بكلام السلف والأئمة،قال: "وإنما هو كثير الاستغراق في كلام المعتزلة وأتباعهم، قليل المعرفة والعناية بكلام السلف والأئمة، وسائر طوائف الإسلام، من أهل الفقه والحديث والتصوف، وفرق المتكلمين أيضاً "بيان تلبيس الجهمية (٣٤٧/١). وذكر أنه كان كثير المطالعة لكتب أبي هاشم الجبائي. بيان تلبيس الجهمية (٥٣٨/٣). وذكر عنه أنه مال بالمذهب الأشعري حتى قارب المعتزلة، فقال: "غيَّر مذهب الأشعري في كثير من القواعد، ومال إلى قول المعتزلة..." بيان تلبيس الجهمية (٥٠٧/٥).

(٢) هو: عبدالحميد بن عيسى الخسروشاهي، اشتغل بعلم الكلام، وكان من أخص تلاميذ الفخر الرازي، وكان معظّما لشيخه ناصرا لأقواله. ينظر: طبقات الشافعية الكبرى (١٥٩/٨).

لكني والله ما أدري ما أعتقد، والله ما أدري ما أعتقد، والله ما أدري ما أعتقد، وبكى حتى أخضل لحيته. ولابن أبي الحديد الفاضل[١] المشهور بالعراق:

فيك يا أغلوطة الفكر ... حار أمري وانقضى عمري
سافرت فيك العقول ... فما ربحت إلا أذى السفر
فلحى الله الألى زعموا ... أنك المعروف بالنظر
كذبوا إن الذي ذكروا ... خارج عن قوة البشر

وقال الخونجي[٢] عند موته: ما عرفت مما حصلته شيئاً سوى أن الممكن يفتقر إلى المرجح[٣]، ثم قال: الافتقار وصف سلبي، أموت وما عرفت شيئا.

وقال آخر[٤]: أضطجع على فراشي وأضع الملحفة على وجهي، وأقابل بين حجج هؤلاء وهؤلاء حتى يطلع الفجر، ولم يترجح عندي منها شيء.

ومن يصل إلى مثل هذه الحال إن لم يتداركه الله برحمته وإلا تزندق[٥]، كما قال أبو يوسف ـ رحمه الله ـ: من طلب الدين بالكلام

(١) هو: أبو حامد عبدالحميد بن هبة الله المدائني، صاحب شرح نهج البلاغة، اشتغل بالأدب، وكان مقرّبا من الرافضي ابن العلقمي. ينظر: البداية والنهاية (١٣/١٩٩).
وصفه ابن تيمية بقوله: " من فضلاء الشيعة المعتزلة المتفلسفة " درء التعارض (١/١٦١).

(٢) هو: أبو عبدالله محمد بن ناماور بن عبدالملك الخونجي. اشتغل بعلوم الحكمة والمنطق، وأفتى ودرّس، وتولّى القضاء بمصر. ينظر: السير (٢٣/٢٢٨).

(٣) (المرجح): هو الواجب، و(سلبي) أي: عدمي. يقول ابن تيمية: "وقد حُكي عن طائفة من رؤوس أهل الكلام أنهم كانوا يقولون بتكافؤ الأدلة، وأن الأدلة قد تكافأت من الجانبين، حتى لا يعرف الحق من الباطل! " درء التعارض (١/١٦٤).

(٤) وهو ابن واصل الحموي، والمراد بحجج هؤلاء وهؤلاء: أدلة المتكلمين والفلاسفة. ينظر: الدرء (١/١٦٥)، (٣/٢٦٣).

(٥) وفي ذلك يقول ابن تيمية: "ولهذا تجد من تعوَّد معارضة الشرع بالرأي لا يستقر في قلبه الإيمان، بل يكون كما قال الأئمة: إن علماء الكلام زنادقة. وقالوا: قل أحد نظر =

تزندق، ومن طلب المال بالكيمياء أفلس، ومن طلب غريب الحديث كذب.

وقال الشافعي ـ رحمه الله تعالى ـ: حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال[(١)]، ويطاف بهم في القبائل والعشائر، ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام.

وقال: لقد اطلعت من أهل الكلام على شيء ما ظننت مسلما يقوله، ولأن يبتلى العبد بكل ما نهى الله عنه ـ ما خلا الشرك بالله ـ خير له من أن يبتلى بالكلام. انتهى.

وتجد أحد هؤلاء عند الموت يرجع إلى مذهب العجائز، فيقر بما أقروا به، ويعرض عن تلك الدقائق المخالفة لذلك، التي كان يقطع بها، ثم تبيَّن له فسادها، أو لم يتبيَّن له صحتها، فيكونون في نهاياتهم ـ إذا سلموا من العذاب ـ بمنزلة أتباع أهل العلم من الصبيان والنساء والأعراب.

والدواء النافع لمثل هذا المرض، ما كان طبيب القلوب صلوات الله وسلامه عليه يقوله إذا قام من الليل يفتتح صلاته: «اللهم رب جبريل وميكائيل وإسرافيل، فاطر السماوات والأرض، عالم الغيب والشهادة، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك، إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم» خرجه مسلم[(٢)].

توسل ﷺ إلى ربه بربوبية جبريل وميكائيل وإسرافيل أن يهديه لما

= في الكلام إلا كان في قلبه غل على أهل الإسلام. ومرادهم بأهل الكلام من تكلم في الله بما يخالف الكتاب والسنة " درء التعارض(١٧٨/١)، وقال: " كل من أمعن في معرفة هذه الكلاميات والفلسفيات التي تُعارض بها النصوص، من غير معرفة تامة بالنصوص، ولوازمها، وكمال المعرفة بما فيها، وبالأقوال التي تنافيها، فإنه لا يصل إلي يقين يطمئن إليه، وإنما تفيده الشك والحيرة " درء التعارض (١٦٤/١).

(١) تأسيا بعمر الفاروق ـ رضي الله عنه ـ لما ضرب صبيغا بعراجين النخل. والجامع بين صبيغ والمتكلمة: الخوض في المتشابه، وعدم التسليم للشرع.

(٢) (رقم ٧٧٠).

اختلف فيه من الحق بإذنه، إذ حياة القلب بالهداية. وقد وكل الله سبحانه هؤلاء الثلاثة بالحياة: فجبريل موكل بالوحي الذي هو سبب حياة القلوب، وميكائيل بالقطر الذي هو سبب حياة الأبدان وسائر الحيوان، وإسرافيل بالنفخ في الصور الذي هو سبب حياة العالم وعود الأرواح إلى أجسادها[١]. فالتوسل إلى الله سبحانه بربوبية هذه الأرواح العظيمة الموكلة بالحياة، له تأثير عظيم في حصول المطلوب. والله المستعان.

❑ **قوله: (ولا يصح الإيمان بالرؤية لأهل دار السلام لمن اعتبرها منهم بوهم، أو تأولها بفهم، إذ كان تأويل الرؤية، وتأويل كل معنى يضاف إلى الربوبية، ترك التأويل، ولزوم التسليم، وعليه دين المسلمين، ومن لم يتوق النفي والتشبيه، زل ولم يصب التنزيه).**

ش: يشير الشيخ ـ رحمه الله ـ إلى الرد على المعتزلة ومن يقول بقولهم[٢] في نفي الرؤية، وعلى من يشبه الله بشيء من مخلوقاته. فإن النبي ـ ﷺ ـ قال: «إنكم ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر»، الحديث[٣]، أدخل (كاف) التشبيه على (ما) المصدرية الموصولة بـ "ترون"التي تنحل إلى المصدر الذي هو(الرؤية)، فيكون التشبيه في الرؤية لا في المرئي، وهذا بين واضح في أن المراد إثبات الرؤية وتحقيقها، ودفع الاحتمالات عنها. وماذا بعد هذا البيان وهذا الإيضاح؟! فإذا سلط التأويل على مثل هذا

---

(١) ينظر: زاد المعاد (٤٣/١).

(٢) وهم متأخرو الرافضة، والخوارج، والزيدية، كما سبق بيان ذلك.

(٣) ومن أوجه الرد على المعتزلة وغيرهم ممن يفسر الرؤية بأنها رؤية علمية قلبية، ما ذكره الإمام الدارمي بقوله: " وهذا التفسير ـ مع ما فيه من معاندة الرسول ﷺ ـ محال خارج عن المعقول؛ لأن الشك في ربوبية الله ﷻ زائل عن المؤمن والكافر يوم القيامة، فكل مؤمن وكافر يومئذ يعلم أنه ربه، لا يعتريهم في ذلك شك، فيقبل الله ذلك من المؤمنين، ولا يقبله من الكافرين، ولا يعذرهم يومئذ بمعرفتهم ويقينهم به، فما فضل المؤمن على الكافر يوم القيامة عندك في معرفة الرب تعالى؟! إذ مؤمنهم وكافرهم لا يعتريه في ربوبيته شك" نقض الدارمي على المريسي (٣٦٠/١ ـ ٣٦١)، ونقله ابن تيمية في: بيان تلبيس الجهمية(٤٠٢/٢).

النص، كيف يستدل بنص من النصوص؟! وهل يحتمل هذا النص أن يكون معناه: إنكم تعلمون ربكم كما تعلمون القمر ليلة البدر؟! ويستشهد لهذا التأويل الفاسد بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَٰبِ ٱلْفِيلِ ۝١﴾ [الفيل: ١] ونحو ذلك مما استعمل فيه (رأى) التي من أفعال القلوب[(١)]!! ولا شك أن (رأى) تارة تكون بصرية، وتارة قلبية، وتارة تكون من رؤيا الحلم، وغير ذلك، ولكن ما يخلو الكلام من قرينة تخلص أحد معانيه من الباقي. وإلا لو أخلى المتكلم كلامه من القرينة المخلصة لأحد المعاني لكان مجملا ملغزا، لا مبينا موضحا. وأي بيان وقرينة فوق قوله: «ترون ربكم كما ترون الشمس في الظهيرة ليس دونها سحاب»؟[(٢)] فهل مثل هذا مما يتعلق برؤية البصر، أو برؤية القلب؟ وهل يخفى مثل هذا إلا على من أعمى الله قلبه!

فإن قالوا: ألجأنا إلى هذا التأويل[(٣)] حكم العقل بأن رؤيته تعالى محال لا يتصور إمكانها!

فالجواب: أن هذه دعوى منكم، خالفكم فيها أكثر العقلاء، وليس في العقل ما يحيلها، بل لو عرض على العقل موجود قائم بنفسه لا يمكن رؤيته، لحكم بأن هذا محال[(٤)].

---

(١) قرَّر عبدالجبار المعتزلي أن معنى " سترون ربكم " أي: ستعلمون ربكم يوم القيامة لا تشكون! ينظر: شرح الأصول الخمسة صـ٢٧٠.

(٢) وهو ﷺ قد أفصح بها ـ الرؤية البصرية ـ غاية الإفصاح، وأوضحها غاية الإيضاح، وبيّن لهم أعظم رؤية يعرفونها، وأنهم يرونه كذلك، فزالت الشبهة. قاله ابن تيمية في: بغية المرتاد (السبعينية) صـ٤٧٦.

(٣) أي: نفي الرؤية، وتأويلها على أنها رؤية علمية قلبية.

(٤) قرَّر أهل السنة ومن وافقهم من متكلمة الصفاتية أن إثبات الرؤية معلوم عقلا كما أنه ثابت سمعا، وقرروا أن نفي جوازها في حق البارئ ـ جل جلاله ـ يستلزم التعطيل، يقول ابن تيمية في ذلك: "كلام السلف والأئمة كثير في (مسألة الرؤية) وتقرير وجودها بالسمع، وتقرير جوازها بالعقل، وتقرير أن نفي جوازها مستلزم للتعطيل، =

وقوله: (لمن اعتبرها منهم بوهم)، أي توهم أن الله تعالى يرى على صفة كذا، فيتوهم تشبيها[١]، ثم بعد هذا التوهم إن أثبت ما توهمه من الوصف، فهو مشبه، وإن نفى الرؤية من أصلها لأجل ذلك التوهم، فهو جاحد معطل. بل الواجب دفع ذلك الوهم وحده، ولا يعم بنفيه الحق والباطل، فينفيهما ردا على من أثبت الباطل، بل الواجب رد الباطل وإثبات الحق.

وإلى هذا المعنى أشار الشيخ ـ رحمه الله ـ بقوله: (ومن لم يتوق النفي والتشبيه، زل ولم يصب التنزيه). فإن هؤلاء المعتزلة يزعمون أنهم ينزهون الله بهذا النفي! وهل يكون التنزيه بنفي صفة الكمال؟! فإن نفي الرؤية ليس بصفة كمال، إذ المعدوم لا يرى، وإنما الكمال في إثبات الرؤية ونفي إدراك الرائي له إدراك إحاطة[٢]، كما في العلم، فإن نفي

= وقد نبه السلف ومتكلمة الصفاتية على ما هو معلوم بالمعقول أنه من قال: إنه لا يمكن رؤيته. فقد لزمه أن يعطله ويجعله معدوما؛ لأنه إذا كان موجودا جازت رؤيته " بيان تلبيس الجهمية (٢/٤٢٨).

وقال: "معلوم أن الرؤية تعلق بالموجود دون المعدوم، ومعلوم أنها أمر وجودي محض لا يسيطر فيها أمر عدمي، وإذا كانت أمرا وجوديا محضا ولا تتعلق إلا بموجود فالمصحح لها الفارق بين ما يمكن رؤيته، وما لا يمكن رؤيته: إما أن يكون وجودا محضا، أو متضمنا أمرا عدميا، والثاني باطل؛ لأن العدم لا يكون له تأثير في الوجود المحض... وإذا كان كذلك فقد علم أن الله تعالى هو أحق بالوجود وكماله من كل موجود؛ إذ وجوده هو الوجود الواجب، ووجود كل ما سواه هو من وجوده، وله الكمال التام في جميع الأمور الوجودية المحضة؛ فإنها هي الصفات التي بها يكون كمال الوجود. وحينئذ فيكون الله ـ وله المثل الأعلى ـ أحق بأن تجوز رؤيته لكمال وجوده " بيان تلبيس الجهمية (٢/٤٣٠ ـ ٤٣١) = مختصرا.

(١) فالتوهم خوض في الكيفية، وقد جعل ابن القيم التوهم على نوعين: توهم تشبيه، وتوهم تعطيل، فقال: "والتوهم نوعان: توهم كيفية لا تدل عليه ظواهرها، أو توهم معنى غير ما تقتضيه ظواهرها، وكلاهما توهم باطل. وهما توهم تشبيه وتمثيل، أو تحريف وتعطيل " مدارج السالكين (٢/٨٧).

(٢) وكما قال ابن تيمية: "فكان في نفي الإدراك من إثبات عظمته ما يكون مدحا وصفة كمال، وكان ذلك دليلا على إثبات الرؤية لا على نفيها... " التدمرية ص٥٩.

العلم به ليس بكمال، وإنما الكمال في إثبات العلم ونفي الإحاطة به علما. فهو سبحانه لا يحاط به رؤية، كما لا يحاط به علما.

وقوله: **(أو تأولها بفهم)** أي: ادعى أنه فهم لها تأويلا يخالف ظاهرها، وما يفهمه كل عربي من معناها، فإنه قد صار اصطلاح المتأخرين في معنى التأويل: أنه صرف اللفظ عن ظاهره، وبهذا تسلط المحرفون على النصوص، وقالوا: نحن نتأول ما يخالف قولنا، فسموا التحريف تأويلا، تزيينا له وزخرفة ليقبل، وقد ذم الله الذين زخرفوا الباطل، قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا﴾ [الأنعام: ١١٢][(١)] والعبرة للمعاني لا للألفاظ، فكم من باطل قد أقيم عليه دليل مزخرف عورض به دليل الحق.

وكلامه هنا نظير قوله فيما تقدم: "لا ندخل في ذلك متأولين بآرائنا، ولا متوهمين بأهوائنا". ثم أكد هذا المعنى بقوله: "إذ كان تأويل الرؤية، وتأويل كل معنى يضاف إلى الربوبية: ترك التأويل، ولزوم التسليم، وعليه دين المسلمين". ومراده[(٢)] ترك التأويل الذي يسمونه تأويلا، وهو تحريف، ولكن الشيخ ـ رحمه الله ـ تأدب وجادل بالتي هي أحسن، كما أمر الله تعالى بقوله: ﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النّحل: ١٢٥]. وليس مراده ترك كل ما يسمى تأويلا، ولا ترك شيء من الظواهر لبعض الناس لدليل راجح من

---

(١) يقول ابن تيمية عند هذه الآية: " ومن أعظم أسباب ظهور الإيمان والدين، وبيان حقيقة أنباء المرسلين، ظهور المعارضين لهم من أهل الإفك المبين [ثم ذكر آية " وكذلك جعلنا لكل نبي "] وذلك أن الحق إذا جحد وعورض بالشبهات، أقام الله تعالى له مما يحق به الحق ويبطل به الباطل من الآيات البينات بما يظهره من أدلة الحق وبراهينه الواضحة، وفساد ما عارضه من الحجج الداحضة " الجواب الصحيح (١٣/١ ـ ١٤).
وقال أيضاً: " فأخبر أن جميع الأنبياء لهم أعداء، وهم شياطين الإنس والجن، يوحي بعضهم إلى بعض القول المزخرف وهو: المزين المحسن، يغرون به، والغرور: التلبيس والتمويه، وهذا شأن كل كلام وكل عمل يخالف ما جاءت به الرسل " الفتاوى (٥٦/١٨).

(٢) بيَّن الشارح هاهنا أن مراد الطحاوي بنفي التأويل هو نفي التأويل المذموم، وهو تحريف النص عن معناه، لا نفي التأويل مطلقا.

الكتاب والسنة، وإنما مراده ترك التأويلات الفاسدة المبتدعة، المخالفة لمذهب السلف، التي يدل الكتاب والسنة على فسادها، وترك القول على الله بلا علم.

فمن التأويلات الفاسدة، تأويل أدلة الرؤية، وأدلة العلو، وأنه لم يكلم موسى تكليما، ولم يتخذ إبراهيم خليلا!

ثم قد صار لفظ (التأويل) مستعملا في غير معناه الأصلي[١].

فالتأويل في كتاب الله وسنة رسوله: هو الحقيقة التي يؤول إليها الكلام[٢]. فتأويل الخبر: هو عين المخبر به، وتأويل الأمر: نفس الفعل المأمور به[٣]، كما قالت عائشة ﵂: «كان رسول الله ﷺ يقول في

---

(١) لفظ التأويل وقع فيه اشتباه واشتراك بسبب الاختلاف في معناه، يقول ابن تيمية في ذلك: " ولفظ التأويل له في القرآن معنى، وفي عرف كثير من السلف، وأهل التفسير معنى، وفي اصطلاح كثير من المتأخرين له معنى، وبسبب تعدد الاصطلاحات والأوضاع فيه، حصل اشتراك غلط بسببه كثير من الناس في فهم القرآن وغيره " بيان تلبيس الجهمية (٢٦٢/٨ ـ ٢٦٣). وقال: "وأصل ذلك أن لفظ (التأويل) فيه اشتراك بين ما عناه الله في القرآن، وبين ما كان يطلقه طوائف من السلف، وبين اصطلاح طوائف من المتأخرين، فبسبب الاشتراك في لفظ التأويل اعتقد كل من فهم منه معنى بلغته أن ذلك هو المذكور في القرآن " الفتاوى (٢٨٤/١٣ ـ ٢٨٥). درء التعارض (٣٨١/٥).

(٢) هذا هو المعنى الأول من معاني (التأويل)، وهو الحقيقة الموجودة في الخارج. وهذا هو المراد من لفظ (التأويل) في القرآن والسنة النبوية، يقول ابن تيمية في ذلك: "وقد عرف أن التأويل في القرآن هو الموجود الذي يؤول إليه الكلام،وإن كان ذلك موافقا للمعنى الذي يظهر من اللفظ، بل لا يعرف في القرآن لفظ التأويل مخالفا لما يدل عليه اللفظ، خلاف اصطلاح المتأخرين " الفتاوى (٣٦٨/١٧).

(٣) فتأويل الخبر هو: حقيقته وكيفيته، وتأويل الأمر والنهي هو: فعل المأمور وترك المحذور، وفي توضيح ذلك يقول ابن تيمية: " وأما لفظ التأويل في القرآن فالمراد به حقيقته الموجودة في الخارج، فإن الكلام قسمان: خبر، وأمر، فتأويل الخبر: هو الحقيقة المخبر عنها، وتأويل الوعد والوعيد: هو نفس الموعود به والمتوعد به، وتأويل ما أخبر الله به من صفاته: نفس حقيقته وما هو عليه، وتأويل الأمر: نفس الأفعال المأمور بها " بيان تلبيس الجهمية (٤٥٣/٥). وانظر: درء التعارض (٢٠٦/١)،(٣٨٢/٥)، الفتاوى (٣٦٨/١٧).

ركوعه: «سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، اللهم اغفر لي» يتأول القرآن»[(١)]. وقال تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٥٣]. ومنه تأويل الرؤيا، وتأويل العمل، كقوله: ﴿هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰىَ مِن قَبْلُ﴾ [يوسف: ١٠٠]. وقوله: ﴿وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ﴾ [يوسف: ٦]. وقوله: ﴿ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]. وقوله: ﴿سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٧٨]، إلى قوله: ﴿ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٨٢]. فمن ينكر وقوع مثل هذا التأويل، والعلم بما تعلق بالأمر والنهي منه؟!

وأما ما كان خبرا، كالإخبار عن الله واليوم الآخر، فهذا قد لا يعلم تأويله، الذي هو حقيقته، إذ كانت لا تعلم بمجرد الإخبار، فإن المخبر إن لم يكن قد تصور المخبر به، أو ما يعرفه قبل ذلك، لم يعرف حقيقته، التي هي تأويله، بمجرد الإخبار. وهذا هو التأويل الذي لا يعلمه إلا الله. لكن لا يلزم من نفي العلم بالتأويل نفي العلم بالمعنى الذي قصد المخاطب إفهام المخاطب إياه[(٢)]، فما في القرآن آية إلا وقد أمر الله بتدبرها، وما أنزل آية إلا وهو يحب أن يعلم ما عنى بها، وإن كان من تأويله ما لا يعلمه إلا الله. فهذا معنى التأويل في الكتاب والسنة وكلام السلف، وسواء كان هذا التأويل موافقا للظاهر أو مخالفا له.

والتأويل في كلام كثير من المفسرين، كابن جرير ونحوه، يريدون به تفسير[(٣)] الكلام وبيان معناه، سواء وافق ظاهره أو خالف،

---

(١) أخرجه البخاري (٨١٧، ٤٩٦٨)، ومسلم (٤٨٤).

(٢) فأحوال اليوم الآخر، ومعاني صفات الله تعالى معلومة مفهومة، وإن كانت كيفية صفات الله تعالى وحقائق الآخرة مجهولة.

(٣) هذا هو معنى لفظ (التأويل) عند جمهور المفسرين ومتقدميهم. وأما المتأخرون من المفسرين ـ كالثعلبي ـ فقد فرّقوا بين التأويل والتفسير، يقول ابن تيمية في ذلك: "وأما متأخرو المفسرين كالثعلبي فيفرقون بين التفسير والتأويل. قال: فمعنى التفسير هو التنوير، وكشف المغلق من المراد بلفظه، والتأويل: صرف الآية إلى معنى تحتمله يوافق ما قبلها وما بعدها " الفتاوى (٣٦٧/١٧). =

وهذا اصطلاح معروف. وهذا التأويل كالتفسير، يحمد حقه، ويرد باطله.

وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عِمرَان: ٧] الآية. فيها قراءتان: قراءة من يقف على قوله ﴿إِلَّا ٱللَّهَ﴾ [البَقَرَة: ٨٣]، وقراءة من لا يقف عندها، وكلتا القراءتين حق. ويراد بالأولى المتشابه في نفسه الذي استأثر الله بعلم تأويله. ويراد بالثانية المتشابه الإضافي الذي يعرف الراسخون تفسيره، وهو تأويله(١).

ولا يريد من وقف على قوله ﴿إِلَّا ٱللَّهَ﴾ [البَقَرَة: ٨٣] أن يكون التأويل

= وقد ذكر ابن تيمية أن بعض المفسرين قد يفرق ـ أيضاً ـ بين التأويل والتفسير، ويجعل التأويل بمعنى (الاستنباط)، وقد نسبه إلى البغوي، ونقل عنه ذلك، كما في بيان تلبيس الجهمية (٨/٢٧٠). وقال ابن تيمية في ذلك: " فقد جعل هؤلاء الفرق بين التفسير والتأويل أن التفسير: يعلم بالنقل والسماع، والتأويل ما يفهم من الآية بالاستنباط منها بحيث يكون ذلك المعنى موافقا لما قبلها وما بعدها، غير مخالف للكتاب، والسنة، وما كان كذلك يجب أن يكون كظاهرها، وهذا قول رابع في معنى التأويل " بيان تلبيس الجهمية (٨/٢٧٦).

والتأويل بمعنى التفسير يعود إلى فهم المعنى، وأما التأويل بمعنى الحقيقة فيعود إلى حقيقة الشيء في الخارج، يقول ابن القيم: " فهذا التأويل يرجع إلى فهم المعنى وتحصيله في الذهن، والأول يعود إلى وقوع حقيقته في الخارج " الصواعق المرسلة (١/١٧٨).

قال ابن تيمية: " ولهذا كان السلف يقولون: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، فيثبتون العلم بالاستواء، وهو التأويل الذي بمعنى التفسير، وهو معرفة المراد بالكلام حتى يتدبر ويعقل ويفقه، ويقولون: الكيف مجهول، وهو التأويل الذي انفرد الله بعلمه، وهو الحقيقة التي لا يعلمها إلا هو " درء التعارض (٥/٣٨٢).

(١) كلام الشارح هنا هو بنصه في الفتاوى (١٧/٣٨١).

والقراءة بالوقف على لفظ الجلالة هي القراءة المأثورة عن عدد من الصحابة، كأبيّ بن كعب، وابن مسعود، وابن عباس، وابن عمر، وعائشة وغيرهم. وأما القراءة بالوصل، فهي مروية عن ابن عباس، وقرأ بها بعض التابعين كمجاهد وغيره.

وقد بيَّن ابن تيمية أن لا تعارض ولا اختلاف بين القراءتين، وذلك باعتبار: أن من قرأ بالوقف فالتأويل عنده بمعنى الحقيقة، وأما من قرأ بالوصل فالتأويل عنده بمعنى التفسير. انظر: التدمرية صـ٩٠، الحموية صـ ٢٨٦ ـ ٢٩١، الفتاوى (١٣/٢٨٤ ـ ٢٨٥)، (١٧/٤٠٠)، الدرء (١/٢٠٥).

بمعنى التفسير للمعنى(١)، فإن لازم هذا أن يكون الله أنزل على رسوله كلاما لا يعلم معناه جميع الأمة ولا الرسول، ويكون الراسخون في العلم لا حظ لهم في معرفة معناها سوى قولهم: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عِمرَان: ٧]. وهذا القدر يقوله غير الراسخ في العلم من المؤمنين، والراسخون في العلم يجب امتيازهم عن عوام المؤمنين في ذلك. وقد قال ابن عباس - رضي الله عنهما -: أنا من الراسخين في العلم الذين يعلمون تأويله(٢). ولقد صدق رضي الله عنه، فإن النبي ﷺ دعا له وقال: «اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل». رواه البخاري وغيره(٣). ودعاؤه ﷺ لا يرد. قال مجاهد(٤): عرضت المصحف على ابن عباس، من أوله إلى آخره، أقفه

---

(١) نبَّه الشارح هنا،إلى ما نبه إليه ابن تيمية من أن المفوضة قد يوافقون الجمهور في الوقف على لفظ الجلالة في القراءة، ويخالفونهم في معنى التأويل فيجعلون التأويل بمعنى التفسير،أو يجعلون التأويل بالمعنى الاصطلاحي عند كثير من المتأخرين، كما هو عند أكثرهم. يقول ابن تيمية في ذلك: "وثَمَّ طائفة ثالثة كثرت في المتأخرين المنتسبين إلى السنة يقولون: ما يتضمن أن الرسول ﷺ لم يكن يعرف معاني ما أنزل عليه من القرآن كآيات الصفات، بل لازم قولهم أيضاً أنه كان يتكلم بأحاديث الصفات ولا يعرف معانيها. وهؤلاء مساكين لما رأوا المشهور عن جمهور السلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان أن الوقف التام عند قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عِمرَان: ٧] وافقوا السلف، وأحسنوا في هذه الموافقة، لكن ظنوا أن المراد بالتأويل هو معنى اللفظ وتفسيره، أو هو التأويل الاصطلاحي الذي يجري في كلام كثير من متأخري أهل الفقه والأصول، وهو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به " الفتاوى (٣٥٨/١٧ - ٣٥٩)، وانظر: الحموية صـ ٢٨٦.

(٢) أثر ابن عباس رضي الله عنهما، أخرجه الطبري في تفسيره (٢٠٣/٦)، بلفظ: أنا ممن يعلم تأويله.

(٣) ليس في البخاري بهذا اللفظ، وإنما هذا لفظ أحمد (٢٣٩٧، ٢٨٧٩). وأما لفظ البخاري (١٤٣): "اللهم فقهه في الدين "، وفي لفظ آخر عنده (٣٧٥٦): "اللهم علمه الحكمة ".

(٤) هو: أبو الحجاج مجاهد بن جبر المكي، روى عن ابن عباس، فأكثر، وعنه أخذ القرآن والتفسير. وقد أثنى عليه الأئمة في التفسير، حتى قال سفيان الثوري: خذوا التفسير من أربعة: مجاهد، وسعيد بن جبير، وعكرمة، والضحاك. وقال خصيف: كان مجاهد أعلمهم بالتفسير. وقال قتادة: أعلم من بقي بالتفسير مجاهد. ينظر: السير (٤٤٩/٤).

عند كل آية وأسأله عنها[١]. وقد تواترت النقول عنه أنه تكلم في جميع معاني القرآن، ولم يقل عن آية: إنها من المتشابه الذي لا يعلم أحد تأويله إلا الله[٢].

وقول الأصحاب ـ رحمهم الله ـ في الأصول: إن المتشابه: الحروف المقطعة في أوائل السور، ويروى هذا عن ابن عباس. مع أن هذه الحروف قد تكلم في معناها أكثر الناس، فإن كان معناها معروفا، فقد عرف معنى المتشابه، وإن لم يكن معروفا، وهي المتشابه، كان ما سواها معلوم المعنى، وهذا المطلوب.

وأيضا فإن الله قال: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عِمرَان: ٧]. وهذه الحروف ليست آيات عند جمهور العادّين[٣].

والتأويل في كلام المتأخرين[٤] من الفقهاء والمتكلمين: هو صرف

---

(١) أخرجه الطبري (١/ ٩٠، ٤/ ٤٠٩).

(٢) يقرر الشارح هنا، ومن قبله ابن تيمية أن التشابه المذكور في القرآن إنما هو تشابه نسبي إضافي، وليس في القرآن متشابه مطلق حقيقي عام بحيث لا يعلم أحد تفسيره. ومن تقريرات ابن تيمية في هذا قوله: " الصحيح أن التشابه أمر نسبي، فقد يتشابه عند هذا ما لا يتشابه عند غيره، ولكن ثم آيات محكمات لا تشابه فيها على أحد، وتلك المتشابهات إذا عرف معناها صارت غير متشابهة " الفتاوى (١٣/ ١٤٤). وقال: " لم يقل أحمد ولا غيره من السلف إن في القرآن آيات لا يعرف الرسول ولا غيره معناها " الفتاوى (١٧/ ٣٩١). وقال: " ومن قال من السلف إن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله فقد أصاب أيضا، ومراده بالتأويل ما استأثر الله بعلمه، مثل: وقت الساعة، ومجيء أشراطها، ومثل: كيفية نفسه، وما أعده في الجنة لأوليائه " الفتاوى (١٣/ ١٤٤).

(٣) فعامة الناس كأهل مكة والمدينة والبصرة لا يعدّون ذلك آية، ولكن الكوفيون يعدونها آية، ثم إن السلف تكلّموا في معاني هذه الحروف المقطعة، فهي من المتشابه الإضافي. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٨/ ٣٢٢).

(٤) هذا هو المعنى الثالث من معاني التأويل، وهو المعنى الذي اشتهر عند المتأخرين. وقد بيَّن ابن تيمية أن التأويل بهذا المعنى لم يذكره السلف، ولم يعنوه. يقول ابن تيمية: " ولفظ (التأويل) في كلام السلف لا يراد به إلا التفسير، أو الحقيقة الموجودة في الخارج التي يؤول إليها، كما في قوله تعالى ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ﴾ [الأعرَاف: ٥٣] الآية. وأما استعمال التأويل: بمعنى أنه صرف اللفظ عن الاحتمال =

اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدلالة توجب ذلك[١]. وهذا هو التأويل الذي يتنازع الناس فيه في كثير من الأمور الخبرية والطلبية[٢]، فالتأويل الصحيح منه: الذي يوافق ما دلت عليه نصوص

= الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به أو متأخر أو لمطلق الدليل، فهذا اصطلاح بعض المتأخرين، ولم يكن في لفظ أحد من السلف ما يراد منه بالتأويل هذا المعنى " الفتاوى (٣٤٩/٥).

وأثنى على ابن الجوزي حينما لم يذكر هذا المعنى من معاني التأويل عند آية: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عِمرَان: ٧]، فقال: " قد أحسن حيث لم يذكر هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عِمرَان: ٧] فإن أحدا من السلف لم يذكر هذا المعنى في هذه الآية، وإنما ذكر ذلك بعض المتأخرين " بيان تلبيس الجهمية (٢٦٩/٨).

(١) بيَّن ابن تيمية أن تسمية هذا المعنى تأويلا إنما هو اصطلاح حادث اصطلح عليه طائفة من المتأخرين، فقال: "فإن تسمية هذا المعنى وحده تأويلا إنما هو اصطلاح طائفة من المتأخرين من الفقهاء والمتكلمين وغيرهم، ليس هو عرف السلف من الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة وغيرهم " درء التعارض (٢٠٦/١).

وتكلم ابن القيم عن أصناف القائلين بالتأويل بهذا المعنى، وعمَّن صنف في تسويغه أو إبطاله من الجانبين، فقال: " وأما المعتزلة والجهمية وغيرهم من فرق المتكلمين، فمرادهم بالتأويل صرف اللفظ عن ظاهره وحقيقته إلى مجازه وما يخالف ظاهره، وهذا هو الشائع في عرف المتأخرين من أهل الأصول والفقه، ولهذا يقولون: التأويل على خلاف الأصل، والتأويل يحتاج إلى دليل. وهذا التأويل هو الذي صنف في تسويغه وإبطاله من الجانبين، فصنف جماعة في تأويل آيات الصفات وأخبارها، كأبي بكر بن فورك، وابن مهدي الطبري، وغيرهما. وعارضهم آخرون فصنفوا في إبطال تلك التأويلات، كالقاضي أبي يعلى، والشيخ موفق الدين بن قدامة، وهو الذي حكى عن غير واحد إجماع السلف على عدم القول به " الصواعق المرسلة (١٧٨/١ ـ ١٨٠).

(٢) يبيِّن الشارح أن التأويل بهذا المعنى هو الذي وقع فيه التنازع والاختلاف، وأما التأويل بمعنى الحقيقة، أو التفسير فلم يقع فيه النزاع، كما ذكر ذلك ابن تيمية في: جامع المسائل (١٧١/٣). يقول ابن تيمية: "وأما التأويل بمعنى: صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح، كتأويل من تأول: استوى بمعنى استولى ونحوه، فهذا ـ عند السلف والأئمة ـ باطل لا حقيقة له، بل هو من باب تحريف الكلم عن مواضعه،والإلحاد في أسماء الله وآياته " درء التعارض (٣٨٢/٥).

الكتاب والسنة، وما خالف ذلك فهو التأويل الفاسد، وهذا مبسوط في موضعه[١].

وذكر في (التبصرة) أن نصير بن يحيى البلخي روى عن عمر بن إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة عن محمد بن الحسن ـ رحمهم الله ـ: أنه سئل عن الآيات والأخبار التي فيها من صفات الله تعالى ما يؤدي ظاهره إلى التشبيه؟ فقال: نمرها كما جاءت، ونؤمن بها، ولا نقول: كيف وكيف.

ويجب أن يعلم أن المعنى الفاسد الكفري ليس هو ظاهر النص ولا مقتضاه[٢]، وأن من فهم ذلك منه فهو لقصور فهمه ونقص علمه، وإذا كان قد قيل في قول بعض الناس[٣]:

وكم من عائب قولا صحيحا   وآفته من الفهم السقيم

---

(١) بيَّن ابن تيمية ضابط التأويل المقبول والمردود، فقال: "والتأويل المقبول: هو ما دل على مراد المتكلم، والتأويلات التي يذكرونها لا يعلم أن الرسول أرادها، بل يعلم بالاضطرار في عامة النصوص أن المراد منها نقيض ما قاله الرسول، كما يعلم مثل ذلك في تأويلات القرامطة والباطنية من غير أن يحتاج ذلك إلي دليل خاص. وحينئذ فالمتأول إن لم يكن مقصوده معرفة مراد المتكلم، كان تأويله للفظ بما يحتمله من حيث الجملة في كلام من تكلم بمثله من العرب، هو من باب التحريف والإلحاد، لا من باب التفسير وبيان المراد " درء التعارض (٢٠١/١).وقال: " والتأويل المردود: هو صرف الكلام عن ظاهره إلى ما يخالف ظاهره " الفتاوى (٢٩٦/١٣).

(٢) كأن يفهم بعضهم أن ظاهر نصوص الصفات التمثيل، وليس الأمر كذلك، بل ظاهر النصوص هو ما اقتضاه الدليل ودلّ عليه اللفظ، وهو ما يتبادر منه من المعاني بحسب ما تضاف إليه، وما يحتف بها من القرائن. يقول ابن تيمية: " فإن (ظاهر الكلام) هو ما يسبق إلى العقل السليم منه لمن يفهم بتلك اللغة. ثم قد يكون ظهوره بمجرد الوضع، وقد يكون بسياق الكلام" الرسالة المدنية صـ ٣١. وقال أيضاً: " وظاهر الخطاب الذي هو مدلوله ومعناه يعلم تارة بمفردات ألفاظه وموضوعها، وتارة بالتركيب وبما اقترن بالمفردات من التركيب الذي يبين المراد ويظهر معنى الخطاب، وتارة بالسياق الذي سيق له الكلام " جامع المسائل (١٧٤/٣)، والتسعينية (٥٤٦/٢)، والفتاوى (١٦٦/٢٠).

(٣) القائل هو: أبو الطيب المتنبي، كما في ديوانه (٢٤٦/٤).

وقيل[١]:

علي نحت القوافي من مقاطعها وما علي لهم أن تفهم البقر

فكيف يقال في قول الله، الذي هو أصدق الكلام وأحسن الحديث، وهو الكتاب الذي: ﴿أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هُود: ١].

إن حقيقة قولهم إن ظاهر القرآن والحديث هو الكفر والضلال، وإنه ليس فيه بيان لما يصلح من الاعتقاد، ولا فيه بيان التوحيد والتنزيه؟! هذا حقيقة قول المتأولين.

والحق أن ما دل عليه القرآن فهو حق، وما كان باطلا لم يدل عليه، والمنازعون يدَّعون دلالته على الباطل الذي يتعين صرفه!

فيقال لهم: هذا الباب الذي فتحتموه، وإن كنتم تزعمون أنكم تنتصرون به على إخوانكم المؤمنين في مواضع قليلة حقيقة، فقد فتحتم عليكم بابا لأنواع المشركين والمبتدعين، لا تقدرون على سده، فإنكم إذا سوغتم صرف القرآن عن دلالته المفهومة بغير دليل شرعي، فما الضابط فيما يسوغ تأويله وما لا يسوغ؟!

فإن قلتم: ما دل القاطع العقلي على استحالته تأولناه، وإلا أقررناه! قيل لكم: وبأي عقل نزن القاطع العقلي؟![٢] فإن القرمطي الباطني يزعم قيام القواطع على بطلان ظواهر الشرع! ويزعم الفيلسوف قيام القواطع على بطلان حشر الأجساد! ويزعم المعتزلي قيام القواطع على امتناع رؤية الله تعالى، وعلى امتناع قيام علم أو كلام أو رحمة به تعالى!! وباب التأويلات

(١) القائل هو: البحتري، كما في ديوانه ص٩٥٥.

(٢) وكما قال ابن تيمية: "ويكفيك دليلا على فساد قول هؤلاء أن ليس لواحد منهم قاعدة مستمرة فيما يحيله العقل، بل منهم من يزعم أن العقل جوّز أو أوجب ما يدّعي الآخر أن العقل أحاله، فيا ليت شعري بأي عقل يوزن الكتاب والسنة... " الحموية ص٢٧٢. وينظر: نقض الدارمي على المريسي (٣٠٨/١)، درء التعارض (٢٠٢/١)، (٣٤٣/٥)، الصواعق المرسلة (٧٨٣/٢).

التي يدَّعي أصحابها وجوبها بالمعقولات أعظم من أن تنحصر في هذا المقام.

ويلزم حينئذ محذوران عظيمان:

أحدهما: أن لا نقر بشيء من معاني الكتاب والسنة حتى نبحث قبل ذلك بحوثا طويلة عريضة في إمكان ذلك بالعقل! وكل طائفة من المختلفين في الكتاب يدعون أن العقل يدل على ما ذهبوا إليه، فيؤول الأمر إلى الحيرة.

المحذور الثاني: أن القلوب تنحل عن الجزم بشيء تعتقده مما أخبر به الرسول(١)، إذ لا يوثق بأن الظاهر هو المراد، والتأويلات مضطربة، فيلزم عزل الكتاب والسنة عن الدلالة والإرشاد إلى ما أنبأ الله به العباد، وخاصة النبي هي الإنباء، والقرآن هو النبأ العظيم. ولهذا نجد أهل التأويل إنما يذكرون نصوص الكتاب والسنة للاعتضاد لا للاعتماد، إن وافقت ما ادعوا أن العقل دل عليه قبلوه، وإن خالفته أولوه! وهذا فتح باب الزندقة والانحلال، نسأل الله العافية.

❑ **قوله: (ومن لم يتوق النفي والتشبيه(٢)، زل ولم يصب التنزيه).**

ش: النفي والتشبيه(٣) مرضان من أمراض القلوب، فإن أمراض

---

(١) ومعارضة النصوص الشرعية بتلك المعقولات (المجهولات) يورث شكّا وريبا تجاه خبر الله ورسوله ﷺ، وعدم تعظيم وإجلال للوحي. ينظر: الدرء (٥/٢٥٨).

(٢) التعبير بلفظ (التمثيل) أدق وأليق، وذلك لأن لفظ (التشبيه) فيه إجمال واشتباه كما سيأتي بيانه، ولأن لفظ (التمثيل) هو الذي جاء في الكتاب والسنة، وموافقة نصوص الكتاب والسنة لفظا ومعنى أحكم من موافقتها معنى. يقول ابن تيمية في مناظرته حول العقيدة الواسطية: " ذكرت في النفي التمثيل ولم أذكر التشبيه؛ لأن التمثيل نفاه الله بنص كتابه حيث قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] وقال: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥] وكان أحب إلي من لفظ ليس في كتاب الله ولا في سنة رسوله. وإن كان قد يعنى بنفيه معنى صحيح، كما قد يعنى به معنى فاسد " الفتاوى (٣/١٦٦).

(٣) لفظ (التشبيه) لفظ مجمل، وقد سبق بيان ذلك عند قول الطحاوي (ولا شيء مثله). =

القلوب نوعان: مرض شبهة، ومرض شهوة، وكلاهما مذكور في القرآن، قال تعالى: ﴿فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾ [الأحزاب: ٣٢].

= وقد بيَّن ابن تيمية أن لفظ (التشبيه) لم يذكر في الكتاب والسنة، فقال: " فاسم (المشبهة) ليس له ذكر بذم في الكتاب، والسنة، ولا كلام أحد من الصحابة والتابعين، ولكن تكلم طائفة من السلف مثل عبدالرحمن بن مهدي، ويزيد بن هارون، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، ونعيم بن حماد، وغيرهم بذم المشبهة، وبينوا المشبهة الذين ذموهم؛ أنهم الذين يمثلون صفات الله بصفات خلقه، فكان ذمهم لما في قولهم من مخالفة الكتاب والسنة، إذ دخلوا في التمثيل، إذ لفظ التشبيه فيه إجمال واشتراك وإيهام، بخلاف لفظ التمثيل الذي دل عليه القرآن، ونفى موجبه عن الله ﷻ " بيان تلبيس الجهمية (١/٣٨٧).

وقد قرَّر ابن تيمية الفرق بين التشبيه والتمثيل، خلافا لمن جعل التشبيه هو التمثيل، فالتمثيل جاء القرآن بنفيه، وأما التشبيه ففيه إجمال واشتراك، وقال في ذلك: "لفظ (الشبه) فيه إجمال وإبهام، فما من شيئين إلا وهما متفقان في أمر من الأمور، ولو أنه في كونهما موجودين، وذلك الذي اتفقا فيه لا يمكن نفيه إلا بنفي كل منهما " درء التعارض (٥/١٨٣).

وبيَّن أن اللغة قد فرقت بين التشبيه والتمثيل، فقال: " لفظ (التشابه) ليس هو التماثل في اللغة، قال تعالى: ﴿وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾ [البقرة: ٢٥]، وقال تعالى: ﴿مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ﴾ [الأنعام: ١٤١]، ولم يرد به شيئاً هو مماثل في اللغة " الفتاوى (١١٣/٦).

وبسط الكلام في بيان الفرق بينهما فقال: " وقد تنازع الناس: هل لفظ الشبه والمثل بمعنى واحد أو معنيين؟ على قولين:

أحدهما: أنهما بمعنى واحد، وأن ما دل عليه لفظ المثل مطلقا ومقيدا يدل عليه لفظ الشبه، وهذا قول طائفة من النظار.

والثاني: أن معناها مختلف عند الإطلاق لغة وشرعا وعقلا، وإن كان مع التقيد والقرينة يراد بأحدهما ما يراد بالآخر، وهذا قول أكثر الناس، وهذا الاختلاف مبني على مسألة عقلية، وهو أنه هل يجوز أن يشبه الشيء الشيء من وجه دون وجه، وللناس في ذلك قولان، فمن منع أن يشبه من وجه دون وجه، قال: المثل والشبه واحد، ومن قال إنه قد يشبه الشيء الشيء من وجه دون وجه، فرق بينهما عند الإطلاق، وهذا قول جمهور الناس، فإن العقل يعلم أن الأعراض مثل الألوان تشتبه في كونها ألوانا مع أن السواد ليس مثل البياض... وأيضا: فمعلوم في اللغة أنه يقال: هذا يشبه هذا، وفيه شبه من هذا، إذا أشبهه من بعض الوجوه، وإن كان مخالفا له في الحقيقة. قال الله تعالى (وأتوا به متشابها)..." الجواب الصحيح (٢/٢٣٣). وانظر بيان تلبيس الجهمية (٣/١٣٥ ـ ١٣٦).

فهذا مرض الشهوة، وقال تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا﴾ [البَقَرَة: ١٠]. وقال تعالى: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ﴾ [التوبَة: ١٢٥]. فهذا مرض الشبهة، وهو أردأ من مرض الشهوة، إذ مرض الشهوة يرجى له الشفاء بقضاء الشهوة، ومرض الشبهة لا شفاء له إن لم يتداركه الله برحمته.

والشبهة التي في مسألة الصفات نفيها وتشبيهها، وشبهة النفي أردأ من شبهة التشبيه، فإن شبهة النفي رد وتكذيب لما جاء به الرسول ـ ﷺ ـ، وشبهة التشبيه غلو ومجاوزة للحد فيما جاء به الرسول ـ ﷺ ـ [1]. وتشبيه الله بخلقه كفر، فإن الله تعالى يقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشّورى: ١١]، ونفي الصفات كفر، فإن الله تعالى يقول: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشّورى: ١١].

وهذا أصل نوعي التشبيه، فإن التشبيه نوعان: تشبيه الخالق بالمخلوق[2]، وهذا الذي يتعب أهل الكلام في رده وإبطاله، وأهله في الناس أقل من النوع الثاني، الذين هم أهل تشبيه المخلوق بالخالق[3]،

---

(١) بيَّن الشارح هاهنا أن شبهة النفي أشد وأبعد من شبهة التشبيه، وهذا المعنى الذي أشار إليه الشارح قرره من قبل ابن تيمية فقال: " وأما المبتدعة من المشبهة والمجسمة، فإن بدعتهم الزيادة في الإثبات، والكفر والإلحاد، والفساد في ذلك النفي أعظم مما في الزيادة من الإثبات " بيان تلبيس الجهمية (٢٢١/١). ولأجل كون شبهة النفي أشد، كان إنكار السلف على المعطلة النفاة أعظم من إنكارهم على المشبهة الممثلة، كما أشار لذلك ابن تيمية في: بيان تلبيس الجهمية (٢٨٩/١).

(٢) وهذا النوع من أنواع التشبيه هو الغالب على اليهود، والرافضة. انظر: مجموع الفتاوى (٤٣٥/٥)، إغاثة اللهفان (٩٨٠/٢).

(٣) وهذا التشبيه قد عمّ وطمّ، فمن صرف عبادة لغير الله تعالى فقد شبّه المخلوق الضعيف العاجز بالخالق القوي القادر، والمشبّهة هم الذين يشبهون المخلوق بالخالق في العبادة. ينظر: الفتاوى (١٢٦/١)، الداء والدواء (الجواب الكافي) ص٣١٣.
وأشار ابن تيمية إلى أن الرافضة قد وقعوا في هذا النوع من التشبيه، وذلك في مسألة الإمامة ـ عندهم ـ، فقال: "فإن أهل العلم متفقون على أن هذه المقالات الغالية في وصف الرب بالعيوب والنقائص المتضمنة تشبيه الخالق بالمخلوق في صفات النقص، وتشبيه المخلوق بالخالق في خصائص الإلهية، هي أكثر ما يكون في الشيعة باتفاق الناس، =

كعباد المسيح، وعزير، والشمس والقمر، والأصنام، والملائكة، والنار، والماء، والعجل، والقبور، والجن، وغير ذلك. وهؤلاء هم الذين أرسلت إليهم الرسل يدعونهم إلى عبادة الله وحده لا شريك له[١].

❑ **قوله: (فإن ربنا جل وعلا موصوف بصفات الوحدانية، منعوت بنعوت الفردانية، ليس في معناه أحد من البرية).**

ش: يشير الشيخ ـ رحمه الله ـ إلى أن تنزيه الرب تعالى هو وصفه كما وصف نفسه نفيا وإثباتا. وكلام الشيخ مأخوذ من معنى سورة الإخلاص، فقوله: (موصوف بصفات الوحدانية) مأخوذ من قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾﴾ [الإخلاص: ١][٢]. وقوله: **(منعوت بنعوت الفردانية)**، من قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾﴾ [الإخلاص: ٢، ٣]. وقوله: **(ليس في**

= فلا يوجد في طوائف الأمة أشنع في الحلول والتمثيل والتعطيل مما يوجد فيهم. ولهذا صارت الملاحدة والغالية علمين على بعض من ينتسب إليهم، فالملاحدة علم على الإسماعيلية، والغالية علم على القائلين بالإلهية في البشر كالنصيرية، والمشهور بالغلو وادعاء الإلهية في البشر هم النصارى والغالية من الشيعة، وقد يوجد بعض الإلحاد والغلو في غيرهم من النساك وغيرهم، لكن الذي فيهم أكثر وأقبح " المنهاج(٢/٥١٣ ـ ٥١٤).

(١) وفي أهمية معرفة الفرق بين نوعي التشبيه يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ: " وهذا موضع مهم نافع جدا، به يعرف الفرق بين ما نزه الرب سبحانه نفسه عنه، وذم به المشركين المشبهين العادلين به خلقه، وبين ما ينفيه الجهمية المعطلة من صفات كماله، ويزعمون أن القرآن دل عليه وأريد به نفيه " إغاثة اللهفان (٢/٩٨١).

(٢) كلمة (أحد) إذا جاءت في مقام الإثبات والإخبار فلا تطلق إلا على الله. فبالإثبات يخرج النفي، وبالإخبار يخرج الطلب. يقول ابن تيمية في ذلك: " فقوله (أحد) يدل على نفي النظير، وقوله (الصمد) بالتعريف يدل على اختصاصه بالصمدية. ولهذا جاء التعريف في اسمه الصمد دون الأحد، لأن أحدا لا يوصف به في الإثبات غيره، بخلاف الصمد فإن العرب تسمي السيد صمدا " الفتاوى (١٧/١٤٢). وقال: "قال الله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ اللَّهُ الصَّمَدُ ﴿٢﴾﴾ [الإخلاص: ١، ٢] فأدخل اللام في الصمد ولم يدخلها في أحد؛ لأنه ليس في الموجودات ما يسمى أحدا في الإثبات مفردا غير مضاف إلا الله تعالى، بخلاف النفي وما في معناه: كالشرط والاستفهام فإنه يقال: هل عندك أحد؟ وإن جاءني أحد من جهتك أكرمته..." الفتاوى (١٧/٢٣٥). وانظر: بيان تلبيس الجهمية (٣/١٩٣)، درء التعارض (٧/١٢١)، معجم المناهي اللفظية ص٨٠.

معناه أحد من البرية) من قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص: ٤]. وهو أيضاً مؤكد لما تقدم من إثبات الصفات ونفي التشبيه. والوصف والنعت مترادفان، وقيل: متقاربان[(١)]، فالوصف للذات، والنعت للفعل، وكذلك الوحدانية والفردانية. وقيل في الفرق بينهما: إن الوحدانية للذات، والفردانية للصفات، فهو تعالى متوحد في ذاته، متفرد بصفاته، وهذا المعنى حق ولم ينازع فيه أحد، ولكن في اللفظ نوع تكرير، وللشيخ - رَحِمَهُ اللَّهُ - نظير هذا التكرير في مواضع من العقيدة، وهو بالخطب والأدعية أشبه منه بالعقائد، والتسجيع بالخطب أليق. و ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ﴾ [الشورى: ١١] أكمل في التنزيه من قوله: (ليس في معناه أحد من البرية).

❑ **قوله: (وتعالى عن الحدود والغايات، والأركان والأعضاء والأدوات، لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات).**

ش: أذكر بين يدي الكلام على عبارة الشيخ - رَحِمَهُ اللَّهُ - مقدمة، وهي: أن الناس في إطلاق مثل هذه الألفاظ ثلاثة أقوال:

فطائفة تنفيها، وطائفة تثبتها، وطائفة تفصل[(٢)]، وهم المتبعون

---

(١) النعت والصفة قيل: أنهما مترادفان، وقيل: أنهما متقاربان، وقد ذكر ابن القيم الفرق بينهما من ثلاثة أوجه:
أ: أن (النعت) يكون بالأفعال التي تتجدد، وأما (الوصف) ففي الأمور الثابتة اللازمة للذات. وهذا الفرق ذكره الشارح هاهنا.
ب: أن الصفات الذاتية لا يطلق عليها اسم النعوت، كالوجه واليدين، بل تسمى صفات.
ج: أن النعوت ما يظهر من الصفات ويشتهر، ويعرفه الخاص والعام. والصفات أعم، فالفرق بينهما فرق بين الخاص والعام. انظر: مدارج السالكين (٣٤٦/٣).
وقال جماعة من أهل العلم أن الله يوصف ولا ينعت، قال الشيخ بكر أبو زيد - رَحِمَهُ اللَّهُ -: "لله سبحانه وتعالى الأسماء الحسنى والصفات العُلى، ولهذا فإن الله سبحانه يُوصف بصفات الكمال، ولا يقال: ينعت؛ للمفارقة اللغوية بين الوصف والنعت: وهي: أن (النعت) ما كان خاصاً بعضو كالأعور، والأعرج، فإنهما يخصان موضعين من الجسد، و(الصفة) للعموم كالعظيم والكريم، ومن ثم قال جماعة: الله تعالى يوصف ولا ينعت" معجم المناهي اللفظية صـ٥٤١.

(٢) إثبات الألفاظ المجملة مطلقا، أو نفيها مطلقا هو مما ابتدعه أهل الكلام، =

للسلف، فلا يطلقون نفيها ولا إثباتها إلا إذا بُيِّن ما أثبت بها فهو ثابت، وما نفي بها فهو منفي، لأن المتأخرين قد صارت هذه الألفاظ في اصطلاحهم فيها إجمال وإبهام، كغيرها من الألفاظ الاصطلاحية، فليس كلهم يستعملها في نفس معناها اللغوي، ولهذا كان النفاة ينفون بها حقا وباطلا، ويذكرون عن مثبتيها ما لا يقولون به، وبعض المثبتين لها يدخل فيها معنى باطلا، مخالفا لقول السلف، ولما دل عليه الكتاب والميزان، ولم يرد نص من الكتاب ولا من السنة بنفيها ولا إثباتها، وليس لنا أن نصف الله تعالى بما لم يصف به نفسه، ولا وصفه به رسوله نفيا ولا إثباتا، وإنما نحن متبعون لا مبتدعون.

فالواجب[1] أن ينظر في هذا الباب، أعني باب الصفات، فما أثبته الله ورسوله أثبتناه، وما نفاه الله ورسوله نفيناه، والألفاظ التي ورد بها النص يعتصم بها في الإثبات والنفي، فنثبت ما أثبته الله ورسوله من الألفاظ والمعاني[2]، وننفي ما نفته نصوصهما من الألفاظ والمعاني.

= والواجب فيها الاستفصال ـ كما سبق بيان ذلك ـ، يقول ابن تيمية في بيان أهمية التبيين والتفصيل، وبيان فائدته: " واعلم أن هذا نافع في الشرع والعقل: **أما الشرع**: فإن علينا أن نؤمن بما قاله الله ورسوله، فكل ما ثبت أن الرسول ـ ﷺ ـ قاله فعلينا أن نصدق به، وإن لم نفهم معناه، لأنا قد علمنا أنه الصادق المصدوق الذي لا يقول على الله إلا الحق، وما تنازع فيه الأمة من الألفاظ المجملة، كلفظ: المتحيز والجهة والجسم والجوهر والعرض وأمثال ذلك، فليس على أحد أن يقبل مسمى اسم من هذه الأسماء، لا في النفي ولا في الإثبات، حتى يتبين له معناه، فإن كان المتكلم بذلك أراد معنى صحيحا، موافقا لقول المعصوم كان ما أراده حقا، وإن كان أراد به معنى مخالفا لقول المعصوم كان ما أراده باطلا.. ـ إلى أن قال ـ: وأما نفع هذا الاستفسار **في العقل**: فمن تكلم بلفظ يحتمل معاني لم يقبل قوله ولم يرد حتى نستفسره ونستفصله حتى يتبين المعنى المراد، ويبقى الكلام في المعاني العقلية، لا في المنازعات اللفظية" درء التعارض (١/٢٩٦ ـ ٢٩٩).

(١) من قول الشارح: " فالواجب أن ينظر في هذا الباب..." إلى قوله في صـ٣٢٤: " مع من لا يتم المقصود معه إن لم يخاطب بها، ونحو ذلك ". مأخوذ بنصه من: المنهاج (٢/٥٥٤).

(٢) وفي تقرير ذلك يقول ابن تيمية: " والتعبير عن حقائق الايمان بعبارات القرآن أولى =

وأما الألفاظ التي لم يرد نفيها ولا إثباتها، فلا[1] تطلق حتى ينظر في مقصود قائلها: فإن كان معنى صحيحا، قبل، لكن ينبغي التعبير عنه بألفاظ النصوص دون الألفاظ المجملة، إلا عند الحاجة، مع قرائن تبين المراد، والحاجة مثل أن يكون الخطاب مع من لا يتم المقصود معه إن لم يخاطب بها، ونحو ذلك.

والشيخ ـ رَحِمَهُ اللَّهُ ـ أراد الرد بهذا الكلام على المشبهة، كداود الجواربي[2] وأمثاله القائلين: إن الله جسم، وإنه جثة وأعضاء، وغير ذلك، تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا.

فالمعنى الذي أراده الشيخ ـ رَحِمَهُ اللَّهُ ـ من النفي الذي ذكره هنا حق، لكن حدث بعده من أدخل في عموم نفيه حقا وباطلا، فيحتاج إلى بيان ذلك، وهو: أن السلف متفقون على أن البشر لا يعلمون لله حدا، وأنهم لا يحدون شيئاً من صفاته.

= من التعبير عنها بغيرها؛ فإن ألفاظ القرآن يجب الايمان بها، وهي تنزيل من حكيم حميد، والأمة متفقة عليها، ويجب الاقرار بمضمونها قبل أن تفهم، وفيها من الحكم والمعاني ما لا تنقضي عجائبه. والألفاظ المحدثة فيها إجمال واشتباه ونزاع " النبوات (٢/٨٧٦).

(١) المثبت في طبعة الرسالة: (لا)، والتصويب من: المنهاج (٢/٥٥٤).

(٢) داود الجواربي رأس في الرفض والتجسيم، كما قال الذهبي في ميزان الاعتدال (٢/٢٣)، وحكى اللالكائي أن داود الجواربي تكلّم في التشبيه، فاجتمع أهل واسط، منهم: محمد بن يزيد، وخالد الطحان، وهشيم، وغيرهم، فأتوا الأمير وأخبروه بمقالته، فأجمعوا على سفك دمه. فمات في أيامه فلم يصل عليه علماء أهل واسط. شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٢/٥٨٦)، ونقله ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية (٦/٥٠٣).
وقد بيَّن ابن تيمية أن متقدمي الرافضة ـ كهشام بن الحكم والجواربي ـ مشبهة بخلاف متأخريهم، فقال: " فقدماؤهم يقولون بالتجسيم الذي هو قول غلاة المجسمة، ومتأخروهم يقولون بتعطيل الصفات موافقة لغلاة المعطلة من المعتزلة ونحوهم، فأقوال أئمتهم دائرة بين التعطيل والتمثيل، لم تعرف لهم مقالة متوسطة بين هذا وهذا " المنهاج (٢/٢٤٣)، (٢/٢٣٢ ـ ٢٣٤).

قال أبو داود الطيالسي(١): كان سفيان، وشعبة(٢)، وحماد بن زيد(٣)، وحماد بن سلمة(٤)، وشريك(٥)، وأبو عوانة(٦) لا يحدون، ولا يشبهون، ولا يمثلون، يروون الحديث ولا يقولون: كيف. وإذا سئلوا قالوا بالأثر. وسيأتي في كلام الشيخ: "وقد أعجز عن الإحاطة خلقه". فعلم أن مراده: أن الله يتعالى عن أن يحيط أحد بحده، لا أن المعنى أنه غير متميز عن خلقه، منفصل عنهم، مباين لهم. سئل عبدالله بن المبارك:

---

(١) هو: سليمان بن داود بن الجارود الفارسي الأسدي الزبيري، من كبار الحفّاظ، قال عبدالرحمن بن مهدي: أبو داود هو أصدق الناس. وقال الفلاس: ما رأيت أحدا أحفظ من أبي داود. قال الذهبي: قال مثل هذا وقد صحب يحيى القطان، وابن مهدي، ورافق ابن المديني. ينظر: السير (٩/٣٧٨).

(٢) هو: أبو بسطام شعبة بن الحجاج بن الورد الأزدي العتكي، أمير المؤمنين في الحديث، كان سفيان الثوري يجلّه، ويقول: شعبة أمير المؤمنين في الحديث. وقال الشافعي: لولا شعبة لما عُرف الحديث بالعراق. قال الذهبي: كان من أوعية العلم، لا يتقدّمه أحد في الحديث في زمانه، وهو من نظراء الأوزاعي، ومعمر، والثوري في الكثرة. ينظر: السير (٧/٢٠٢).

(٣) هو: أبو إسماعيل حماد بن زيد بن درهم الأزدي، قال أحمد بن حنبل: حماد بن زيد من أئمة المسلمين، من أهل الدين. وقال عبدالرحمن بن مهدي: لم أر أحدا قط أعلم بالسّنة، ولا بالحديث الذي يدخل في السنة من حماد بن زيد. ولما سمع يزيد بن زريع بموت حماد بن زيد، قال: مات اليوم سيد المسلمين. ينظر: السير (٧/٤٥٦).

(٤) هو: حماد بن سلمة بن دينار البزّاز الخرقي البطائني، كان من أئمة الدين، قال أحمد بن حنبل: إذا رأيت الرجل يغمز حماد بن سلمة، فاتّهمه على الإسلام، فإنه كان شديدا على المبتدعة. وقال عبدالرحمن بن مهدي: لو قيل لحماد بن سلمة: إنك تموت غدا، ما قدر أن يزيد في العمل شيئا. قال الذهبي: كانت أوقاته معمورة بالتعبد والأوراد. ينظر: السير (٧/٤٤٤).

(٥) هو: القاضي أبو عبدالله شريك بن عبدالله النخعي، من كبار أهل العلم على لين في حديثه، قال عيسى بن يونس: ما رأيت أحدا أورع في عمله من شريك. وقال أحمد بن حنبل: كان عاقلا، صدوقا، محدّثا، وكان شديدا على أهل الريب والبدع. ينظر: السير (٨/٢٠٠).

(٦) هو: الوضّاح بن عبدالله اليشكري الواسطي، من كبار الحفّاظ، وكان من سبي جُرجان، قال ابن عدي: كان مولاه يزيد بن عطاء اليشكري قد خيّره بين الحريّة، وكتابة الحديث، فاختار كتابة الحديث. ينظر: السير (٨/٢١٧).

بم نعرف ربنا؟ قال: بأنه على العرش، بائن من خلقه، قيل: بحد؟ قال: بحد، انتهى[(١)].

---

(١) لفظ (الحد) من الألفاظ المجملة التي يجب الاستفصال فيها نفيا وإثباتا.

فإن الحد في اللغة هو: ما يتميز به الشيء عن غيره. وهو على هذا المعنى اللغوي صحيح لائق بالله ﷻ، كما بيَّن ذلك ابن تيمية في: بيان تلبيس الجهمية (٤٢/٣). ثم صار لفظ (الحد) يراد به: الإحاطة به سبحانه علما وقولا، وهو بهذا المعنى منتف عن الله، كما سيأتي بيان ذلك في كلام الشارح.

وأما المبتدعة فإنهم نفوا (الحد) عنه سبحانه، فنفوا الحد بمعنييه الصحيح منه والباطل.

والسلف الصالح، وكذلك من وافقهم ممن يثبت الاستواء على أقوال في (الحد)، فمنهم من يثبت هذا اللفظ، ومنهم من ينفيه، ومنهم من يرى الكف عن إطلاقه نفيا وإثباتا. بيان تلبيس الجهمية (٢٨٧/١).

فالإمام الذهبي ـ رحمه الله ـ منع من إطلاق لفظ الحد. انظر: سير أعلام النبلاء (٨٦/٢٠)، ميزان الاعتدال (٥٠٧/٣).

وممن يرى نفي الحد: أبو حاتم ابن حبان، والخطابي، والسجزي، كما نقل ذلك عنهم ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية (٣٦/٣، ٥٠، ٧٢٥ ـ ٧٢٩)، والقاضي أبو يعلى كان ينفي ذلك ثم رجع عنه، كما ذكر ذلك ابن تيمية في: بيان تلبيس الجهمية (٧٢٩/٣).

وممن أثبت الحد من أئمة السلف: ابن المبارك، والدارمي، والقاضي أبو يعلى، والهروي، كما نقل ذلك عنهم ابن تيمية في: بيان تلبيس الجهمية (٦٠٤/٢ ـ ٦٢٩). والإمام أحمد روي عنه القولان في ذلك.

وكلام السلف في ذلك لا يتناقض، فإن من نفى الحد، فقد أراد نفي تحديد الخلق لربهم وبلوغهم صفته، أو أراد نفي الحد بمعنى الحصر والإحاطة، أو ما جاء في كلام السجزي من نفي أن يكون سبحانه محدودا بشيء من الأمكنة. وهذا ما بيَّنه ابن تيمية فقال: " وهذا المحفوظ عن السلف والأئمة من إثبات حد لله في نفسه، قد بينوا مع ذلك أن العباد لا يحدونه ولا يدركونه، ولهذا لم يتناف كلامهم في ذلك كما يظنه بعض الناس؛ فإنهم نفوا أن يحدّ أحد الله " بيان تلبيس الجهمية (٧٠٦/٣). وبهذا يفهم كلام الإمام أحمد، يقول ابن تيمية ـ بعد نقله لكلام للإمام أحمد في نفي الحد ـ: "فهذا الكلام من الإمام أبي عبدالله أحمد رحمه الله يبين أنه نفى أن العباد يحدون الله تعالى أو صفاته بحد، أو يقدرون ذلك بقدر، أو أن يبلغوا إلى أن يصفوا ذلك، وذلك لا ينافي ما تقدم من إثبات أنه في نفسه له حد يعلمه هو لا يعلمه غيره، أو أنه هو يصف نفسه. وهكذا كلام سائر أئمة السلف يثبتون الحقائق وينفون علم العباد بكنهها " بيان تلبيس الجهمية (٦٢٨/٢). وقال: "فأخبر أبو عبدالله أنه على العرش بلا حد يحده أحد، =

ومن المعلوم أن الحد يقال على ما ينفصل به الشيء ويتميز به عن غيره، والله تعالى غير حال في خلقه، ولا قائم بهم، بل هو القيوم القائم بنفسه، المقيم لما سواه. فالحد بهذا المعنى لا يجوز أن يكون فيه منازعة في نفس الأمر أصلا، فإنه ليس وراء نفيه إلا نفي وجود الرب ونفي حقيقته.

وأما الحد بمعنى العلم والقول، وهو أن يحده العباد، فهذا منتف بلا منازعة بين أهل السنة. قال أبو القاسم القشيري[1] في (رسالته):

= أو صفة يبلغها واصف، وأتبع ذلك بقوله: (لا تدركه الأبصار) بحد ولا غاية، وهذا التفسير الصحيح للإدراك، أي: لا تحيط الأبصار بحده ولا غايته " بيان تلبيس الجهمية (٣/٧٠٨)، وانظر: درء التعارض (٢/٣٣).
وأما ما اعترض به الخطابي على لفظ الحد من أن صفة الحد لم ترد في الكتاب والسنة، فقد أجاب عن ذلك ابن تيمية بأن السلف لم يقصدوا بهذا اللفظ الصفة مطلقا، وإنما قصدوا الرد على الجهمية الذين أرادوا من نفي الحد نفي مباينته سبحانه للمخلوقات، ونفي علوه وفوقيته سبحانه، فقال: " هذا الكلام الذي ذكره إنما يتوجه لو قالوا: إن له صفة هي الحد،كما توهمه هذا الراد عليهم، وهذا لم يقله أحد ولا يقوله عاقل؛ فإن هذا الكلام لا حقيقة له؛ إذ ليس في الصفات التي يوصف بها شيء من الموصوفات ـ كما وصف باليد والعلم ـ صفة معينة يقال لها الحد، وإنما الحد ما يتميز به الشيء عن غيره من صفته وقدره ". وقال: " ولما كان الجهمية يقولون ما مضمونه: إن الخالق لا يتميز عن الخلق، فيجحدون صفاته التي تميز بها، ويجحدون قدره، حتى يقول المعتزلة إذا عرفوا أنه حي عالم قدير قد عرفنا حقيقته وماهيته، ويقولون: إنه لا يباين غيره، بل إما أن يصفوه بصفة المعدوم، فيقولوا: لا داخل العالم ولا خارجه، ولا كذا ولا كذا، أو: يجعلوه حالا في المخلوقات، أو وجود المخلوقات، فبيَّن ابن المبارك أن الرب سبحانه وتعالى على عرشه، مباين لخلقه، منفصل عنه، وذكر الحد؛لأن الجهمية كانوا يقولون: ليس له حد، وما لا حد له لا يباين المخلوقات، ولا يكون فوق العالم؛ لأن ذلك مستلزم للحد ". وقال: "فأين في الكتاب والسنة أنه يحرم رد الباطل بعبارة مطابقة له، فإن هذا اللفظ لم نثبت به صفة زائدة على ما في الكتاب والسنة، بل بينا به ما عطله المبطلون من وجود الرب تعالى، ومباينته لخلقه، وثبوت حقيقته " بيان تلبيس الجهمية (٣/٤٢ ـ ٤٣، ٤٧ ـ ٤٨).

(١) هو: أبو القاسم عبدالكريم بن هوازن بن عبدالملك بن طلحة القشيري الخراساني المتكلم الصوفي، صاحب الرسالة وغيرها، وشارك في الفقه والأصول والعربية، وكتب الحديث، وكان قد صحب العارف أبا علي الدقاق، وتزوّج بابنته. ينظر: السير (١٨/٢٢٧).

سمعت الشيخ أبا عبدالرحمن السلمي[١]، سمعت منصور بن عبدالله، سمعت أبا الحسن العنبري، سمعت سهل بن عبدالله التستري[٢] يقول، وقد سئل عن ذات الله فقال: ذات الله موصوفة بالعلم، غير مدركة بالإحاطة، ولا مرئية بالأبصار في دار الدنيا، وهي موجودة بحقائق الإيمان، من غير حد ولا إحاطة ولا حلول، وتراه العيون في العقبى، ظاهرا في ملكه وقدرته، وقد حجب الخلق عن معرفة كنه ذاته، ودلهم عليه بآياته، فالقلوب تعرفه، والعيون لا تدركه، ينظر إليه المؤمن بالأبصار، من غير إحاطة ولا إدراك نهاية[٣].

وأما لفظ الأركان والأعضاء والأدوات فيتسلط بها النفاة على نفي

---

(١) هو: محمد بن الحسين بن محمد بن موسى الأزدي السّلمي الأم، من كبار الصوفية، سمع الحديث، وصنّف. قال الذهبي: له سؤالات للدارقطني عن أحوال المشايخ الرواة سؤال عارف، وفي الجملة ففي تصانيفه أحاديث وحكايات موضوعة، وفي " حقائق تفسيره " أشياء لا تسوغ أصلا، عدّها بعض الأئمة من زندقة الباطنية، وعدّها بعضهم عرفانا وحقيقة. ينظر: السير (٢٤٧/١٧).

(٢) هو: أبو محمد سهل بن عبدالله بن يونس التُّستري، الصوفي الزاهد، له كلمات نافعة، ومواعظ حسنة، وقدم راسخ في الطريق. أثنى عليه ابن تيمية بأن كلامه في السّنة وأصول الاعتقادات أسدّ وأصوب من كلام غيره. ينظر: السير (٣٣٠/١٣)، الاستقامة (١٥٨/١).

(٣) نفى الإمام الطحاوي ـ رحمه الله ـ الغايات عن الله، وقد تطلق الغاية ويراد بها النهاية، وأن الله تعالى أن يحاط به أو يحدّه العباد، فيكون نفي الغاية عن الله تعالى كنفي الحدّ عن الله، وكما قال الإمام أحمد: "لا تدركه الأبصار بحدّ ولا غاية " وعلّق ابن تيمية ـ على ذلك ـ قائلا: "فنفى أن يدرك له حدّ أو غاية " الدرء (٣٣/٢). وينظر: بيان تلبيس الجهمية (٢٨٧/١)، (٤٥/٣، ٦٨٣).

وقد تطلق الغاية ويراد بها الحكمة، ولا شكّ في بطلان قول من نفى الحكمة عن الله تعالى، وقد قال ابن تيمية: "وهذه المسألة مسألة غايات أفعال الله ونهاية حكمته مسألة عظيمة. لعلّها أجلّ المسائل الإلهية " المنهاج (٣٩/٣).

وقال أيضاً: "والغايات المحمودة في مفعولاته ومأموراته ـ وهي ما تنتهي إليه مفعولاته ومأموراته من العواقب الحميدة ـ تدلّ على حكمته البالغة " التدمرية صـ٣٤. وانظر: شرح الطحاوية للبراك صـ١٤٢.

وقال ابن القيم: "ومرادهم ـ أي المعطلة ـ بالأغراض أنه لا يفعل لحكمة، ولا لعلّة غائية، ولا سبب لفعله، ولا غاية مقصودة " المدارج (٢٣٤/٣).

بعض الصفات الثابتة بالأدلة القطعية، كاليد والوجه. قال أبو حنيفة ـ رضي الله عنه ـ في (الفقه الأكبر): له يد ووجه ونفس، كما ذكر تعالى في القرآن من ذكر اليد والوجه والنفس(١)، فهو له صفة بلا كيف، ولا يقال: إن يده قدرته ونعمته، لأن فيه إبطال الصفة، انتهى.

وهذا الذي قاله الإمام ـ رضي الله عنه ـ ثابت بالأدلة القاطعة، قال تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]. ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزُّمَر: ٦٧]. وقال تعالى: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القَصَص: ٨٨]. ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَـٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ [الرَّحمٰن: ٢٧]. وقال تعالى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ﴾ [المَائدة: ١١٦]. وقال تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعَام: ٥٤]. وقال تعالى: ﴿وَٱصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِى ﴿٤١﴾﴾ [طه: ٤١]. وقال تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾ [آل عِمرَان: ٢٨]. وقال ـ صلى الله عليه وسلم ـ في حديث الشفاعة: «لما يأتي الناس

---

(١) أهل السنة والجماعة يثبتون النفس لله كما جاء في القرآن والسنة المطهرة. وهذه النفس المذكورة هي الذات نفسها، لا أنها صفة للذات. يقول ابن تيمية: " لفظ النفس في حق الله تعالى ليس إلا الذات والحقيقة " بيان تلبيس الجهمية (٧/٤٢٥). وقال: "ونفسه هي ذاته المقدسة" الفتاوى (١٤/١٩٦).

وقال ـ بعد أن ذكر جملة من النصوص التي ورد فيها ذكر النفس ـ: " فهذه المواضع المراد فيها بلفظ النفس عند جمهور العلماء: الله نفسه التي هي ذاته المتصفة بصفاته، ليس المراد بها ذاتا منفكة عن الصفات، ولا المراد بها صفة للذات، وطائفة من الناس يجعلونها من باب الصفات، كما يظن طائفة أنها الذات المجردة عن الصفات، وكلا القولين خطأ " الفتاوى (٩/٢٩٢ ـ ٣٩٢).

وقد جعل بعض أهل السنة النفس صفة للذات كابن خزيمة وغيره، ولكنهم أرادوا بذلك إثبات أن لله نفسا، وأنها مغايرة لنفوس الخلق. وقد بيَّن ابن تيمية سبب غلطهم بقوله: " فإن طائفة من متأخري أهل الإثبات جعلوا النفس في هذه النصوص صفة لله زائدة على الذات، لما سمعوا إدخال المتقدمين لها في ذكر الصفات، ولم يكن مقصود المتقدمين ذلك، وإنما قصدهم الرد على من ينكر ذلك من الجهمية، وزعموا أن ذلك ظاهر النصوص، وليس الأمر كذلك، وقد صرح أئمة السنة بأن المراد بالنفس هو الذات، وكلامهم كله على ذلك، كما في كلام الإمام أحمد فيما خرجه من الرد على الجهمية " بيان تلبيس الجهمية (٧/٤٢٧).

آدم فيقولون له: خلقك الله بيده وأسجد لك ملائكته وعلمك أسماء كل شيء»، الحديث(١).

ولا يصح تأويل من قال: إن المراد باليد القدرة(٢)، فإن قوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]. لا يصح أن يكون معناه بقدرتي مع تثنية اليد(٣)،

---

(١) أخرجه البخاري (٤٤٧٦).

(٢) أنكر المعطلة ـ من الجهمية ومن تبعهم ـ إثبات صفة اليد لله، وتأولوها على معنى القدرة، أو النعمة، وقد استدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ [يس: ٧١]، وبقوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]. وقد ذكر الشارح هنا فروقا بين قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، وقوله تعالى: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ [يس: ٧١]، وهذه الفروق بين الآيتين تبطل على المعطلة قولهم، وتدل على إثبات صفة اليد له سبحانه. وقد حرر ابن تيمية، وكذا ابن القيم هذه الفروق بين الآيتين، وذكروا بينهما فروقا من الجهة اللغة والمعنى.

فمن هذه الفروق:

أ: أن في قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] أضاف الفعل إليه، وأما في قوله تعالى: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ [يس: ٧١] فقد أضاف الفعل إلى الأيدي، يقول ابن تيمية: "إذا أضاف الفعل إلى الفاعل، وعدَّى الفعل إلى اليد بحرف الباء، كقوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] فإنه نص في أنه فعل الفعل بيديه " الرسالة المدنية صـ ٥٢.

ب: في قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] ذكر اليد بلفظ التثنية، وهذا نص في العدد، وأما في قوله تعالى: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ [يس: ٧١] فقد ذكر اليد بصيغة الجمع، وهذا يدل على التعظيم. انظر: التدمرية صـ ٧٥، بيان تلبيس الجهمية (٤٨٣/٥)، الصواعق المرسلة (٢٦٨/١). وأن اليد إذا عُبِّر بها عن النعمة كان معها من القرائن ما يبيّن ذلك. بيان تلبيس الجهمية (٣٧٦/٧).

(٣) هذا المعنى الذي ذكره الشارح، قد جاء تحريره في كلام ابن تيمية، فقال: " أن لفظ (اليدين) بصيغة التثنية لم يستعمل في النعمة، ولا في القدرة؛ لأن من لغة القوم استعمال الواحد في الجمع، كقوله: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢﴾ [العَصر: ٢]، ولفظ الجمع في الواحد، كقوله: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ﴾ [آل عِمرَان: ١٧٣]، ولفظ الجمع في الاثنين، كقوله: ﴿صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التّحريم: ٤]. أما استعمال لفظ الواحد في الاثنين، أو الاثنين في الواحد، فلا أصل له؛ لأن هذه الألفاظ عدد، وهي نصوص في معناها لا يُتجوز بها... فقوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] لا يجوز أن يراد به القدرة؛ لأن القدرة صفة واحدة، ولا يجوز أن يعبر بالاثنين عن الواحد. ولا يجوز أن يراد به النعمة؛ لأن نعم الله لا تحصى، فلا يجوز أن يعبر عن النعم التي لا تحصى بصيغة التثنية " الرسالة المدنية صـ ٥٠ ـ ٥١.

ولو صح ذلك لقال إبليس: وأنا أيضاً خلقتني بقدرتك، فلا فضل له علي بذلك. فإبليس ـ مع كفره ـ كان أعرف بربه من الجهمية(١).

ولا دليل لهم في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا فَهُمْ لَهَا مَـٰلِكُونَ ﴿٧١﴾﴾ [يس: ٧١]. لأنه تعالى جمع الأيدي لما أضافها إلى ضمير الجمع، ليتناسب الجمعان اللفظيان للدلالة على الملك والعظمة. ولم يقل: (أيدي) مضافا إلى ضمير المفرد، ولا (يدينا) بتثنية اليد مضافا إلى ضمير الجمع، فلم يكن قوله: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ [يس: ٧١] نظير قوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ [ص: ٧٥](٢).

وقال النبي ـ ﷺ ـ عن ربه ﷻ: «حجابه النور، ولو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه»(٣).

---

(١) فإن جعل الآيتين بمعنى واحد مستلزم لجعل معنى اليد هو القدرة، يقول ابن القيم: "أن نفس هذا التركيب المذكور في قوله: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ يأبى حمل الكلام على القدرة؛ لأنه نسب الخلق إلى نفسه سبحانه، ثم عدَّى الفعل إلى اليد، ثم ثناها، ثم أدخل عليها الباء التي تدخل على قولك: (كتبت بالقلم)، ومثل هذا نص صريح لا يحتمل المجاز بوجه... ولهذا لما لم يكن خلق الأنعام مساويا لخلق أبي الأنام، قال الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا﴾ [يس: ٧١]، فأضاف الفعل إلى الأيدي، وجمعها، ولم يدخل عليها الباء، فهذه ثلاثة فروق تبطل إلحاق أحد الموضعين بالآخر، ويتضمن التسوية بينهما عدم مزية أبينا آدم ـ عليه السلام ـ على الأنعام، وهذا من أبطل الباطل وأعظم العقوق للأب، إذ ساوى المعطل بينه وبين إبليس والأنعام في الخلق باليدين" مختصر الصواعق (٣/٩٥٢ ـ ٩٥٣).

(٢) ولو فرض أن قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ [ص: ٧٥] نظير قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا﴾ [يس: ٧١]، فليس للمعطلة أن يحتجوا بها على إنكار اليد، وتأويلها بالقدرة أو النعمة، فلا ريب أن الله وصف نفسه بالعمل في آية: يس، لكن هذا الأسلوب أو الإطلاق لا يستعمل إلا في حق من له يد، كما بيَّن ذلك ابن تيمية بقوله: " إذا قالوا: بيده الملك أو عملته يداك، فهما شيئان: (أحدهما): إثبات اليد. و(الثاني): إضافة الملك والعمل إليها، والثاني يقع فيه التجوُّز كثيرا. أما الأول فإنهم لا يطلقون هذا الكلام إلا لجنس له (يد) حقيقة، ولا يقولون: يد الهواء، ولا يد الماء. فهب أن قوله: ﴿بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ [المُلك: ١] قد علم منه أن المراد بقدرته، لكن لا يتجوز بذلك إلا لمن له يد حقيقة " الرسالة المدنية صـ ٦٠ ـ ٦١.

(٣) تقدّم تخريجه.

ولكن لا يقال لهذه الصفات: إنها أعضاء، أو جوارح، أو أدوات، أو أركان، لأن الركن جزء الماهية، والله تعالى هو الأحد الصمد، لا يتجزأ[١] ـ سبحانه وتعالى ـ، والأعضاء فيها معنى التفريق والتعضية، تعالى الله عن ذلك، ومن هذا المعنى قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ جَعَلُوا۟ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ ﴿٩١﴾﴾ [الحِجر: ٩١]. والجوارح فيها معنى الاكتساب[٢] والانتفاع، وكذلك الأدوات هي الآلات التي ينتفع بها في جلب المنفعة ودفع المضرة. وكل هذه المعاني منتفية عن الله تعالى، ولهذا لم يرد ذكرها في صفات الله تعالى.

فالألفاظ الشرعية صحيحة المعاني، سالمة من الاحتمالات الفاسدة، فلذلك يجب أن لا يعدل عن الألفاظ الشرعية نفيا ولا إثباتا، لئلا يثبت معنى فاسد، أو ينفى معنى صحيح. وكل هذه الألفاظ المجملة عرضة للمحق والمبطل.

وأما لفظ الجهة[٣]، فقد يراد به ما هو موجود، وقد يراد به ما هو

---

(١) قال ابن تيمية: "وأما لفظ (الجزء) فما علمت أنه روي عن أحد من السلف نفيا ولا إثباتا... " بيان تلبيس الجهمية (١/٢٧٢).

(٢) الكاسب والمكتسب لا يطلق إلا على العبد، كما قال القيم في: شفاء العليل (٢/٧٩٤ الباب: ١٧).

(٣) من قول الشارح: " وأما لفظ الجهة..." إلى قوله في صـ٣٣٤: " وهذا حق "، بنصه في: المنهاج (٢/٣٢٣).
ولفظ الجهة لم يرد في القرآن، ولا في السنة، بنفي ولا إثبات، وفي ذلك يقول ابن تيمية: " للناس في إطلاق لفظ (الجهة) ثلاثة أقوال: فطائفة تنفيها، وطائفة تثبتها، وطائفة تفصل... والمتبعون للسلف لا يطلقون نفيها ولا إثباتها إلا إذا تبين أن ما أثبت بها فهو ثابت، وما نفي بها فهو منفي؛ لأن المتأخرين قد صار لفظ (الجهة) في اصطلاحهم فيه إجمال وإبهام كغيرها من ألفاظهم الاصطلاحية، فليس كلهم يستعملها في نفس معناها اللغوي، ولهذا كان النفاة ينفون بها حقا وباطلا، ويذكرون عن مثبتيها ما لا يقولون به، وبعض المثبتين لها يدخل فيها معنى باطلا مخالفا لقول السلف ولما دل عليه الكتاب والميزان " المنهاج(٢/٣٢١ ـ ٣٢٢).
وقد ردّ ابن تيمية على من يطلق القول بأن كل ما يسمى جهة فهو أمر وجودي، وبيَّن بطلان ذلك فقال: (لا نسلم أن كل ما يسمى حيزا وجهة فهو أمر وجودي، =

معدوم[١]، ومن المعلوم أنه لا موجود إلا الخالق والمخلوق، فإذا أريد بالجهة أمر موجود غير الله تعالى كان مخلوقا، والله تعالى لا يحصره شيء، ولا يحيط به شيء من المخلوقات، تعالى الله عن ذلك. وإن أريد بالجهة أمر عدمي، وهو ما فوق العالم، فليس هناك إلا الله وحده. فإذا قيل: "إنه في جهة" بهذا الاعتبار، فهو صحيح، ومعناه: أنه فوق العالم حيث انتهت المخلوقات، فهو فوق الجميع، عال عليه[٢].

= بل قد يقال: إن المسمى بالجهة والحيز منه ما يكون وجوديّا، وهو الأمكنة الوجودية، مثل: داخل العالم، فإن الشمس والقمر والأفلاك والأرض والحجر والشجر ونحو هذه الأشياء كلها في أحياز وجودية، ولها جهات وجودية، وهو ما فوقها وما تحتها ونحو ذلك، ومنه ما يكون عدميا، مثل: ما وراء العالم، فإن العالم إذا قيل إنه في حيز أو وجهة، فليس هو في جهة وجودية وحيز وجودي؛ لأن ذلك الوجودي هو من العالم أيضا، والكلام في جهة جميع المخلوقات وحيزها؛ ولأن ذلك يفضي إلى التسلسل " بيان تلبيس الجهمية (٦٠٣/٣ ـ ٦٠٤).

(١) يراد بالموجود والمعدوم ما هو بالنسبة إلى المخلوق، فالجهة الوجودية: هي ما يحيط به العالم، وهو بذلك يكون مخلوقا. أما الجهة العدمية: فهي ما وراء العالم، أو ما فوق العالم، وهو العدم، والعدم ليس بشيء. يقول ابن تيمية في ذلك: " فلفظ (الجهة) قد يراد به شيء موجود غير الله فيكون مخلوقا، كما إذا أريد بالجهة نفس العرش أو نفس السموات. وقد يراد به ما ليس بموجود غير الله تعالى، كما إذا أريد بالجهة ما فوق العالم " الرسالة التدمرية صـ ٦٦.

(٢) فالاستفصال في إثبات لفظ الجهة بأن يقال: إن أريد بالجهة أمرا وجوديا يحيط به سبحانه، فهذا باطل، وهو سبحانه ليس في جهة على هذا المعنى، إذ لا موجود إلا الخالق والمخلوق.

وإن أريد بالجهة أمرا عدميا، وهو أن الله سبحانه عال على خلقه، فهذا المعنى صحيح. وفي تقرير هذا يقول ابن تيمية: "فإذا قال القائل: هو في جهة أو ليس في جهة. قيل له: الجهة أمر موجود أو معدوم، فإن كان أمرا موجودا، ولا موجود إلا الخالق والمخلوق، والخالق بائن عن المخلوق، لم يكن الرب في جهة موجودة مخلوقة. وإن كانت الجهة أمرا معدوما، بأن يسمى ما وراء العالم جهة، فإذا كان الخالق مباينا العالم، وكان ما وراء العالم جهة مسماة، وليس هو شيئاً موجودا، كان الله في جهة معدومة بهذا الاعتبار " الفتاوى (٣٩/٦). وانظر: الفتاوى (٢٦٢/٥ ـ ٢٦٥)، الرسالة التدمرية صـ٦٦، الجواب الصحيح (٨٣/٣ ـ ٨٤)، درء التعارض (٢٥٣/١).

ونفاة لفظ الجهة الذين يريدون بذلك نفي العلو، يذكرون من أدلتهم: أن الجهات كلها مخلوقة، وأنه كان قبل الجهات، وأن من قال: إنه في جهة يلزمه القول بقدم شيء من العالم، أو أنه كان مستغنيا عن الجهة ثم صار فيها. وهذه الألفاظ ونحوها إنما تدل على أنه ليس في شيء من المخلوقات، سواء سمي جهة أو لم يسم، وهذا حق.ولكن الجهة ليست أمرا وجوديا، بل أمر اعتباري[١]، ولا شك أن الجهات لا نهاية لها، وما لا يوجد فيما[٢] لا نهاية له، فليس بموجود.

وقول الشيخ ـ رحمه الله ـ: **(لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات)** هو حق، باعتبار أنه لا يحيط به شيء من مخلوقاته، بل هو محيط بكل شيء وفوقه. وهذا المعنى هو الذي أراده الشيخ رحمه الله، لما يأتي في كلامه: أنه تعالى محيط بكل شيء وفوقه. فإذا جمع بين كلاميه، وهو قوله: **(لا تحويه الجهات الست[٣] كسائر المبتدعات)** وقوله: **(محيط بكل شيء**

---

(١) يقرر الشارح هنا أن الجهة ليست أمرا وجوديا فقط، بل هي أمر اعتباري نسبي، فلفظ الجهة مما يدخله الإضافة والنسبة، يقول ابن تيمية في ذلك: " لا ريب أن الجهة والحيز من الأمور التي فيها إضافة ونسبة،فإنه يقال: هذا جهة هذا وحيزه. والجهة أصلها الوجه الذي يتوجه إليها الشيء... وإذا كان كذلك فالجهة تضاف تارة إلى المتوجه إليها، كما يقال في الإنسان: له ست جهات؛ لأنه يمكنه التوجه إلى النواحي الست المختصة به التي يقال إنها جهاته، والمصلي يصلي إلى جهة من الجهات لأنه يتوجه إليها، وهنا تكون الجهة ما يتوجه إليها المضاف. وتارة تكون الجهة ما يتوجه منها المضاف، كما يقول القائل إذا استقبل الكعبة: هذه جهة الكعبة " بيان تلبيس الجهمية (٦٠٧/٣ ـ ٦٠٨).

(٢) المثبت في طبعة الرسالة: (فيها)، والصواب ما أثبت.

(٣) الجهات الست هي: الأمام،والخلف، واليمين،والشمال، و فوق،وتحت. وهي ما يسميها ابن تيمية بالجهات الإضافية النسبية، وأحيانا: بالجهات الإضافية المتغيرة. وهذه الجهات الإضافية هي بالنسبة للمخلوق، وهي بخلاف الجهات اللازمة الحقيقية، وهي جهتا العلو، والسفل، اللتان تختصان بالعالم، يقول ابن تيمية: " الجهة نوعان: إضافية متغيرة، وثابتة لازمة حقيقة. فالأولى: هي بحسب الحيوان؛ فإن كل حيوان له ست جهات: جهة يؤمها هي أمامه، وجهة يخلفها هي خلفه، وجهة تحاذي يمينه،وجهة تحاذي يساره، وجهة فوقه، وجهة تحته. وهذه الجهات تتبدل وتتغير بحسب حركته، =

وفوقه) عُلِم أن مراده أن الله تعالى لا يحويه شيء، ولا يحيط به شيء، كما يكون لغيره من المخلوقات، وأنه تعالى هو المحيط بكل شيء، العالي عن كل شيء.

لكن بقي من كلامه شيئان:

أحدهما: أن إطلاق مثل هذا اللفظ ـ مع ما فيه من الإجمال والاحتمال ـ كان تركه أولى، وإلا تُسلِّط عليه، وألزم بالتناقض في إثبات الإحاطة والفوقية ونفي جهة العلو، وإن أجيب عنه بما تقدم من أنه إنما نفى أن يحويه شيء من مخلوقاته، فالاعتصام بالألفاظ الشرعية أولى.

الثاني: أن قوله: (كسائر المبتدعات) يفهم منه أنه ما من مبتدع إلا وهو محوي، وفي هذا نظر، فإنه إن أراد أنه محوي بأمر وجودي، فممنوع، فإن العالم ليس في عالم آخر، وإلا لزم التسلسل، وإن أراد أمرا عدميا، فليس كل مبتدع في العدم، بل منها ما هو داخل في غيره، كالسماوات والأرض في الكرسي، ونحو ذلك، ومنها ما هو منتهى المخلوقات، كالعرش. فسطح العالم ليس في غيره من المخلوقات(١)، قطعا للتسلسل، كما تقدم.

ويمكن أن يجاب عن هذا الإشكال: بأن (سائر) بمعنى البقية، لا بمعنى الجميع، وهذا أصل معناها، ومنه (السؤر)، وهو ما يبقيه الشارب في الإناء. فيكون مراده غالب المخلوقات، لا جميعها، إذ (السائر) على الغالب أدل منه على الجميع، فيكون المعنى: أن الله تعالى غير محوي كما يكون أكثر المخلوقات محويا، بل هو غير محوي بشيء، تعالى الله عن ذلك.

= وليس لها صفة لازمة ثابتة، وإنما الجهة اللازمة الثابتة الحقة هي: جهتا العلو و السفل فقط. فالعلو ما فوق العالم، و السفل (سجين) وأسفل السافلين، وهو أسفل العالم وقعره وجوفه. و إذا كان الأمر كذلك لزم من مباينة الله للعالم أن يكون فوقه، وليس هناك شيء آخر يجوز أن يكون جهة لله تعالى لا يمين العالم ولا يساره ولا تحته " بيان تلبيس الجهمية (٣/٦١٤). وانظر: التسعينية (١/٢٢٤).

(١) ينظر: درء التعارض (١/٢٥٣).

ولا يظن بالشيخ - رحمه الله - أنه ممن يقول: إن الله تعالى ليس داخل العالم ولا خارجه بنفي النقيضين، كما ظنه بعض الشارحين، بل مراده: أن الله تعالى منزه عن أن يحيط به شيء من مخلوقاته، وأن يكون مفتقرا إلى شيء منها، العرش أو غيره.

وفي ثبوت هذا الكلام عن الإمام أبي حنيفة - رضي الله عنه - نظر، فإن أضداده قد شنعوا عليه بأشياء أهون منه، فلو سمعوا مثل هذا الكلام لشاع عنهم تشنيعهم عليه به، وقد نقل أبو مطيع البلخي(١) عنه إثبات العلو، كما سيأتي ذكره إن شاء الله تعالى(٢). وظاهر هذا الكلام يقتضي نفيه، ولم يرد بمثله كتاب ولا سنة، فلذلك قلت: إن في ثبوته عن الإمام نظرا، وإن الأولى التوقف في إطلاقه، فإن الكلام بمثله خطر، بخلاف الكلام بما ورد عن الشارع، كالاستواء والنزول ونحو ذلك.

ومن ظن من الجهال(٣) أنه إذا نزل إلى سماء الدنيا كما أخبر الصادق - صلى الله عليه وسلم - يكون العرش فوقه، ويكون محصورا بين طبقتين من العالم، فقوله مخالف لإجماع السلف، مخالف للكتاب والسنة.

وقال شيخ الإسلام أبو عثمان إسماعيل بن عبدالرحمن الصابوني(٤):

---

(١) هو: الحكم بن عبدالله، صاحب أبي حنيفة، قال الذهبي: كان بصيرا بالرأي، علّامة كبير الشأن، ولكنه واهٍ في ضبط الأثر. وكان ابن المبارك يعظّمه ويجلّه لدينه وعلمه. وحُكيت عنه مقالات تكلّم فيه العلماء بسببها، كالقول بالإرجاء، وبفناء الجنّة والنّار. ينظر: ميزان الاعتدال (١/٥٧٤).

(٢) سئل أبو حنيفة عمن قال: لا أعرف ربي في السماء أم في الأرض؟ فقال: قد كفر... إلخ، وسيأتي في ص٤٦٠.

(٣) عبارة الشارح من قوله: " ومن ظن من الجهال..." إلى قوله: " مخالف للكتاب والسنة " بنصها من: المنهاج (٢/٣٢٣).

(٤) يُعدّ الصابوني من كبار أئمة السّنة، كان أبو بكر البيهقي يقول: حدّثنا إمام المسلمين حقّا، وشيخ الإسلام صدقا، أبو عثمان الصابوني. وقال الذهبي: كان من أئمة الأثر، له مصنّف في السّنة واعتقاد السلف، ما رآه منصف إلا واعترف له. وكان ابن تيمية ينقل عنه، ويثني عليه، ويلقّبه بشيخ الإسلام. ينظر: السير (١٨/٤٠)، الفتاوى (٥/٥٩، ١٩٢، ٣٨٩).

سمعت الأستاذ أبا منصور بن حمشاذ[١] ـ بعد روايته حديث النزول ـ يقول: سئل أبو حنيفة ـ رضي الله عنه ـ، فقال: ينزل بلا كيف. انتهى[٢].

وإنما توقف من توقف في نفي ذلك، لضعف علمه بمعاني الكتاب والسنة وأقوال السلف، ولذلك ينكر بعضهم أن يكون فوق العرش، بل يقول: لا مباين، ولا محايث، لا داخل العالم ولا خارجه، فيصفونه بصفة العدم والممتنع، ولا يصفونه بما وصف به نفسه من العلو والاستواء على العرش، ويقول بعضهم بحلوله في كل موجود، أويقول: هو وجود كل موجود، ونحو ذلك، تعالى الله عما يقول الظالمون والجاحدون علوا كبيرا.

وسيأتي لإثبات صفة العلو لله تعالى زيادة بيان، عند الكلام على قول الشيخ رحمه الله: (محيط بكل شيء وفوقه) إن شاء الله تعالى.

❑ **قوله: (والمعراج حق، وقد أسري بالنبي ﷺ وعرج بشخصه في اليقظة، إلى السماء، ثم إلى حيث شاء الله من العلا، وأكرمه الله بما شاء، وأوحى إليه ما أوحى، ما كذب الفؤاد ما رأى. فصلى الله عليه في الآخرة والأولى).**

ش: «المعراج»: مفعال، من العروج، أي الآلة التي يعرج فيها، أي يصعد، وهو بمنزلة السلم، لكن لا يعلم كيف هو، وحكمه كحكم غيره من المغيبات، نؤمن به ولا نشتغل بكيفيته[٣].

---

(١) هو: محمد بن عبدالله بن محمد بن حمشاذ النيسابوري، كان عابدا، متألّها، واعظا، مجاب الدعوة، كثير التصانيف، منقبضا عن أبناء الدنيا. ينظر: الير (٤٩٨/١٦).

(٢) أخرجه الصابوني في عقيدة السلف وأصحاب الحديث صـ٢٢٢.

(٣) حرّر ابن تيمية الفرق بين الغيب والشهادة، فالغيب ما غاب عن شهود العباد، والشهادة ما شهدوه، وهذا الفرق لا يوجب أن الغيب ليس مما يمكن إحساسه، بل إن ما أخبرت به الرسل من الثواب والعقاب والعرش والجنة والنار مما يمكن إحساسه، فليس الفرق بين الغيب والشهادة هو الفرق بين المحسوس والمعقول. ينظر: درء التعارض (١٧١/٥ ـ ١٧٣). =

وقوله: **(وقد أسري بالنبي ﷺ وعرج بشخصه في اليقظة)**. اختلف الناس في الإسراء:

فقيل: كان الإسراء بروحه، ولم يفقد جسده، نقله ابن إسحاق[(١)] عن عائشة[(٢)] ومعاوية رضي الله عنهما، ونقل عن الحسن البصري نحوه.

= لا سيما وأن لفظ الإحساس عام يستعمل في الرؤية والمشاهدة الظاهرة أو الباطنة، وأن ما لا يمكن إحساسه لا ظاهرا ولا باطنا لا وجود له، كما بسطه ابن تيمية في التسعينية (٢٥٨/١).

ثم إن الواجب تجاه المغيبات هو الإيمان والتسليم والتصديق، وقد سأل المروذي الإمام أحمد عن الأحاديث التي تردّها الجهمية في الصفات والإسراء، فصححها أبو عبدالله، وقال: قد تلقتها العلماء بالقبول، ونسلّم الأخبار كما جاءت. السنة للخلال (٢٤٦/١).

وجاء في تفسير ابن كثير: "حديث الإسراء أجمع عليه المسلمون، وأعرض عنه الزنادقة والملحدون ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِـُٔوا۟ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَٱللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ ۝٨﴾ [الصَّف: ٨] " تفسير القرآن العظيم (٤٣٥/٨).

وقد بيَّن ابن تيمية أن من أنكر صعود البدن إلى السماء من المتفلسفة فعمدته شيئان: أحدهما: أن الجسم الصقيل لا يصعد، وهذا في غاية الضعف، فإن صعود الأجسام الثقيلة إلى الهواء مما تواترت به الأخبار، مثل: عرش بلقيس الذي حمل من اليمن إلى الشام في لحظة، ومثل: حمل قرى لوط، وغير ذلك. والثانية: ظن بعض المتفلسفة كأرسطو وأتباعه أن الأفلاك لا تقبل الانشقاق، وقد عرف فساد ذلك عقلا وسمعا، وتواتر عن الأنبياء أنهم أخبروا بانشقاق السموات. الجواب الصحيح (١٧٠/٤).

(١) هو: محمد بن إسحاق بن يسار القرشي المطلبي مولاهم، من كبار أهل العلم، وكان أعلم الناس بالمغازي كما قال الزهري، قال أبو زرعة الدمشقي: ابن إسحاق رجل قد اجتمع الكبراء من أهل العلم على الأخذ عنه، منهم: سفيان، وشعبة، وابن عيينة، والحمادان، وابن المبارك، وإبراهيم بن سعد. ينظر: السير (٣٣/٧).

(٢) قالت عائشة: ما فقد جسد النبي ﷺ، ولكن الله أسرى بروحه. وقد فهم ابن إسحاق أنها أرادت أن الإسراء كان مناما. وقد ردّ ذلك ابن كثير كما في: البداية والنهاية (١١٤/٣).

ولما قيل للإمام أحمد: إن موسى بن عقبة الصوري يقول: إن أحاديث الإسراء والمعراج منام، فقال: هذا قول الجهمية، وأحاديث المعراج تدلّ على أن الله فوق وغير ذلك مما تنكره الجهمية، فيدفعون ذلك بأنه منام، فقال الإمام أحمد: منام الأنبياء وحي. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٢٨١/٧).

لكن ينبغي أن يعرف الفرق بين أن يقال: كان الإسراء مناما، وبين أن يقال: كان بروحه دون جسده، وبينهما فرق عظيم. فعائشة ومعاوية رضي الله عنهما لم يقولا: كان مناما، وإنما قالا: أسري بروحه ولم يفقد جسده، وفرق ما بين الأمرين، إذ ما يراه النائم قد يكون أمثالا مضروبة للمعلوم في الصورة المحسوسة، فيرى كأنه قد عرج به إلى السماء، وذهب به إلى مكة، وروحه لم تصعد ولم تذهب، وإنما ملك الرؤيا ضرب له المثال. فما أرادا أن الإسراء مناما، وإنما أرادا أن الروح ذاتها أسري بها، ففارقت الجسد ثم عادت إليه، ويجعلان هذا من خصائصه، فإن غيره لا تنال ذات روحه الصعود الكامل إلى السماء إلا بعد الموت.

وقيل: كان الإسراء مرتين: مرة يقظة، ومرة مناما. وأصحاب هذا القول كأنهم أرادوا الجمع بين حديث شريك وقوله: «ثم استيقظت» وبين سائر الروايات.

وكذلك منهم من قال: بل كان مرتين: مرة قبل الوحي، ومرة بعده.

ومنهم من قال: بل ثلاث مرات: مرة قبل الوحي، ومرتين بعده. وكلما اشتبه عليهم لفظ زادوا مرة، للتوفيق! وهذا يفعله ضعفاء أهل الحديث، وإلا فالذي عليه أئمة النقل: أن الإسراء كان مرة واحدة بمكة، بعد البعثة، قبل الهجرة بسنة، وقيل: بسنة وشهرين، ذكره ابن عبدالبر[١].

قال شمس الدين ابن القيم: يا عجبا لهؤلاء الذين زعموا أنه كان مرارا! وكيف ساغ لهم أن يظنوا أنه في كل مرة تفرض عليهم الصلوات خمسين، ثم يتردد بين ربه وبين موسى حتى تصير خمسا، فيقول: "أمضيت

(١) هو: أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر النَّمَري الأندلسي القرطبي، حافظ أهل المغرب، صاحب التمهيد والاستذكار، قال الحميدي: أبو عمر فقيه حافظ مكثر، عالم بالقراءات وبالخلاف، وبعلوم الحديث والرجال، قديم السماع. وقال الذهبي: كان موفقا في التأليف، معانا عليه، ونفع الله بتواليفه، وكان مع تقدّمه في علم الأثر وبصره بالفقه ومعاني الحديث، له بسطة كبيرة في علم النسب والخبر. ينظر: السير (١٥٣/١٨).

فريضتي وخففت عن عبادي "، ثم يعيدها في المرة الثانية إلى خمسين، ثم يحطها إلى خمس؟! وقد غلط الحفاظ شريكا في ألفاظ من حديث الإسراء، ومسلم أورد المسند منه، ثم قال: فقدم وأخر وزاد ونقص. ولم يسرد الحديث. وأجاد رحمه الله. انتهى كلام الشيخ شمس الدين رحمه الله[١].

وكان من حديث الإسراء: أنه ﷺ أسري بجسده في اليقظة، على الصحيح، من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، راكبا على البراق[٢]، صحبة جبريل عليه السلام، فنزل هناك، وصلّى بالأنبياء إماما، وربط البراق بحلقة باب المسجد. وقد قيل: إنه نزل ببيت لحم وصلى فيه، ولا يصح عنه ذلك ألبتة.

ثم عرج به من بيت المقدس تلك الليلة إلى السماء الدنيا[٣]، فاستفتح له جبريل[٤]، ففتح لهما، فرأى هناك آدم أبا البشر[٥]، فسلم عليه، فرحب به ورد عليه السلام، وأقر بنبوته، ثم عرج به إلى السماء الثانية، فاستفتح له، فرأى فيها يحيى بن زكريا وعيسى ابن مريم، فلقيهما، فسلم عليهما، فردا عليه السلام، ورحبا به، وأقرا بنبوته، ثم عرج به إلى السماء الثالثة، فرأى فيها يوسف، فسلم عليه فرد عليه السلام ورحب به، وأقر بنبوته، ثم عرج به إلى السماء الرابعة، فرأى فيها إدريس، فسلم عليه ورحب به، وأقر بنبوته، ثم عرج به إلى السماء الخامسة، فرأى فيها

---

(١) ينظر: زاد المعاد (٣/٤٢).

(٢) البراق هو: وهو دابة أبيض طويل، فوق الحمار ودون البغل، يضع حافره عند منتهى طرفه. كما عند مسلم (١٦٢).

(٣) ينظر كلام ابن تيمية في تلمّس حكم وجود الأنبياء في السماوات. الفتاوى (٤/٣٢٩).

(٤) وفيه: أن السماء مبنية بإحكام، ولها سمك وكثافة، ولا يدخل إلا من أبوابها، وأن من فيها لا يرى من يأتي من أسفلها. فبطل قول أهل الهيئة قديما بأن السماء شفافة، أو قول الملاحدة أن السماء فضاء فقط.

(٥) الذي قرره ابن تيمية أنه رأى أرواحهم، فقال ـ رحمه الله ـ: "رأى أرواحهم مصوّرة في صور أبدانهم " الفتاوى (٤/٣٢٨). وقال أيضاً: "المذكور هي الأرواح، للعلم بأن أجسادهم في قبورهم " بيان تلبيس الجهمية (٦/٥٥٥).
وإليه ذهب ابن حجر أيضا. فتح الباري (٧/٢٠٩).

هارون بن عمران، فسلم عليه ورحب به، وأقر بنبوته، ثم عرج به إلى السماء السادسة، فلقي فيها موسى فسلم عليه ورحب به، وأقر بنبوته، فلما جاوزه بكى موسى، فقيل له: ما يبكيك؟ قال: أبكي؛ لأن غلاما[١] بعث بعدي يدخل الجنة من أمته أكثر مما يدخلها من أمتي[٢]، ثم عرج به إلى السماء السابعة، فلقي فيها إبراهيم[٣]، فسلم عليه ورحب به، وأقر بنبوته، ثم رفع إلى سدرة المنتهى، ثم رفع له البيت المعمور، ثم عرج به إلى الجبار، جل جلاله وتقدست أسماؤه، فدنا منه حتى كان قاب قوسين أو أدنى[٤]،

---

(١) قال ابن حجر: "وأما قوله (غلام) فليس على سبيل النقص، بل على سبيل التنويه بقدرة الله وعظيم كرمه، إذ أعطى لمن كان في ذلك السنّ ما لم يعطه أحدا قبله ممن هو أسن منه " فتح الباري (٧/٢١١).

(٢) قال ابن حجر: "قال العلماء: لم يكن بكاء موسى حسدا ـ معاذ الله ـ، فإن الحسد في ذلك العالم منزوع عن آحاد المؤمنين، فكيف بمن اصطفاه الله تعالى؟! بل كان أسفا على ما فاته من الأجر الذي يترتب عليه رفع الدرجة، بسبب ما وقع من أمته من كثرة المخالفة المقتضية لتنقيص أجورهم المستلزم لتنقيص أجره؛ لأن لكل نبي مثل أجر كل من اتبعه، ولهذا كان من اتبعه من أمته في العدد دون من اتبع نبينا ﷺ مع طول مدتهم بالنسبة لهذه الأمة " فتح الباري (٧/٢١١).

(٣) ظواهر حديث المعراج، وما دلّت عليه من المعاني الصحيحة، ينقض تفسير الفخر الرازي للمعراج على طريقة الصابئين والمنجمين، حيث جعل الأنبياء كواكب! كما أشار إليه ابن تيمية في غير موطن. بيان تلبيس الجهمية (٦/٣٣٧)، (٨/١٣٦)، الدرء (٨/٢٧٣).

(٤) بيّن ابن القيم أن القرب إن لم ينقص عن قدر قوسين لم يزد عليها. مدارج السالكين (٣/٣٢٣).

وقد ذهب جماعة من أهل العلم إلى ردّ هذه الجملة من الحديث، ظنا منهم بأنها مما تفرّد به شريك بن عبدالله بن أبي نمر، وممن ذهب إلى ذلك: الخطابي في أعلام أهل الحديث (٤/٢٣٥٢ ـ ٢٣٥٥)، والبيهقي في الأسماء والصفات (٢/٣٥٧)، وعبدالحق الإشبيلي في الجمع بين الصحيحين (١/١٢٧)، وابن حزم كما نقله ابن حجر في فتح الباري (١٣/٤٨٤) عن أبي الفضل ابن طاهر عنه.

ومما علّل به الخطابي أيضاً: أن هذه القصة من رواية أنس بن مالك ـ رضي الله عنه ـ ولم يسندها إلى النبي ﷺ، بل يحكيها من تلقاء نفسه.

وقد بالغ بعضهم فوصف هذه الزيادة بالشناعة، وأنها مخالفة لما عليه الحفاظ، ولما عليه السلف والخلف. =

فأوحى إلى عبده ما أوحى، وفرض عليه خمسين صلاة، فرجع حتى مر على موسى، فقال: بم أمرت؟ قال؟ بخمسين صلاة، فقال: إن أمتك لا تطيق ذلك، ارجع إلى ربك فاسأله التخفيف لأمتك، فالتفت إلى جبريل كأنه يستشيره في ذلك، فأشار: أن نعم إن شئت، فعلا به جبريل حتى أتى به إلى الجبار تبارك وتعالى وهو في مكانه[1] ـ هذا لفظ البخاري في

= قال ابن كثير: "فأما قول شريك عن أنس في حديث الإسراء: (ثم دنا الجبار رب العزة فتدلّى فكان قاب قوسين أو أدنى) فقد يكون من فهم الراوي فأقحمه في الحديث. والله أعلم. وإن كان محفوظا فليس بتفسير للآية الكريمة، بل هو شيء آخر غير ما دلّت عليه الآية الكريمة. والله أعلم " البداية والنهاية (٣/١١٢).

وقد تعقّب ذلك كله أبو الفضل بن طاهر، وبيّن أن ابن حزم لم يسبقه أحد إلى تعليل الحديث بهذه العلّة، وأن شريكا قَبِلَه أئمة الجرح والتعديل، ووثّقوه ورووا عنه، وأدخلوا حديثه في تصانيفهم، واحتجوا به.

وقد بيّن ابن حجر أن شريكا لم ينفرد بهذا، فقال رادّا على من زعم ذلك: "وصرّح المذكورون بأن شريكا تفرّد بذلك، وفي دعوى التفرّد نظر، فقد وافقه كثير بن خنيس عن أنس كما أخرجه سعيد بن يحيى بن سعيد الأموي في كتاب المغازي من طريقه " فتح الباري (١٣/ ٤٨٠).

وأما التعليل بأن أنس بن مالك لم يسند هذه القصة، فقد ردّ ذلك ابن حجر ـ أيضاً ـ بقوله: "وما نفاه من أن أنسا لم يسند هذه القصة إلى النبي ﷺ لا تأثير له، فأدنى أمره فيها أن يكون مرسل صحابي، فإما أن يكون تلقاها عن النبي ﷺ، أو عن صحابي تلقاها عنه، ومثل ما اشتملت عليه لا يقال بالرأي فيكون لها حكم الرفع، ولو كان لما ذكره تأثير لم يحمل حديث أحد روى مثل ذلك على الرفع أصلا، وهو خلاف عمل المحدثين قاطبة، فالتعليل بذلك مردود " فتح الباري (١٣/٤٨٣ ـ ٤٨٤).

وأما التعليل الآخر بأنها مخالفة لما عليه السلف والخلف، فقد ردّه ابن حجر بقوله: "وأما ما جزم به من مخالفة السلف والخلف لرواية شريك عن أنس في التدلي ففيه نظر، فقد ذكرت من وافقه " فتح الباري (١٣/٤٨٤).

(١) استشكل بعضهم عود الضمير هنا، فقيل: الضمير عائد إلى الرسول، أي: وهو في مكانه الذي أوحى الله إليه قبل نزوله إلى موسى. وقيل: هو عائد إلى جبريل. وصوابه أن الضمير يعود إلى الله تعالى، وسبب الإشكال في هذا الخلاف هو إثبات المكان لله تعالى.

قال ابن تيمية: "قد وردت الآثار الثابتة بإثبات لفظ المكان فلا يصح نفيه مطلقا " الاستقامة (١/١٢٧). =

«صحيحه» وفي بعض الطرق - فوضع عنه عشرا، ثم نزل حتى مر بموسى، فأخبره، فقال: ارجع إلى ربك فاسأله التخفيف، فلم يزل يتردد بين موسى وبين الله تبارك وتعالى، حتى جعلها خمسا، فأمره موسى بالرجوع وسؤال التخفيف، فقال: قد استحييت من ربي، ولكن أرضى وأسلم، فلما نفذ، نادى مناد: قد أمضيت فريضتي وخففت عن عبادي(١).

وقد تقدم ذكر اختلاف الصحابة في رؤيته - ﷺ - ربه ﷻ بعين رأسه، وأن الصحيح أنه رآه بقلبه، ولم يره بعين رأسه، وقوله: ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ ۝١١﴾ [النّجم: ١١]، ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ۝١٣﴾ [النّجم: ١٣]، صح عن النبي ﷺ أن هذا المرئيَّ جبريل، رآه مرتين على صورته التي خلق عليها(٢).

وأما قوله تعالى في سورة النجم: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۝٨﴾ [النّجم: ٨]، فهو غير الدنو والتدلي المذكورين في قصة الإسراء، فإن الذي في سورة النجم هو دنو جبريل وتدليه، كما قالت عائشة وابن مسعود ﵄، فإنه قال: ﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ۝٥ ذُو مِرَّةٍ فَٱسْتَوَىٰ ۝٦ وَهُوَ بِٱلْأُفُقِ ٱلْأَعْلَىٰ ۝٧ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۝٨﴾ [النّجم: ٥ - ٨].

= وقال أيضاً: "... هذا مع ما جاء في الآثار من إثبات مكانه تعالى، كالحديث الذي رواه أبو سعيد الخدري عن النبي ﷺ قال: (إن الشيطان قال: وعزتك يا رب لا أبرح أغوي عبادك ما دامت أرواحهم في أجسادهم، فقال الرب تعالى: وعزتي وجلالي وارتفاع مكاني لا أزال أغفر لهم ما استغفروني) وفي شعر حسان:

تعالى علوًّا فوق عرش إلهنا ... وكان مكان الله أعلى وأرفعا"

بيان تلبيس الجهمية (٣/٦٢٢ - ٦٢٤).

وقال أيضاً: "وكذلك لفظ (المكان) منهم من يطلقه، ومنهم من يمنع منه " درء التعارض (٧/١٥).

وممن ذهب إلى أن لفظ المكان لا يضاف إلى الله تعالى، الخطابي في الأعلام (٤/٢٣٥٥)، وأقرّه ابن حجر على ذلك كما في: فتح الباري (١٣/٤٨٤). وعلّل الخطابي لهذا النفي - أيضاً - بأنها مما زاده شريك بن عبدالله بن أبي نمر، ولم يذكرها غيره. وقد تقدّم الجواب عن هذا.

(١) أخرجه البخاري (٣٢٠٧، ٣٨٨٧)، ومسلم (١٦٤) من حديث أنس مالك ﵁.

(٢) ينظر: البخاري (٣٢٣٤، ٣٢٣٥، ٤٨٥٥)، ومسلم (١٧٤، ١٧٧).

فالضمائر كلها راجعة إلى هذا المعلم الشديد القوى، وأما الدنو والتدلي الذي في حديث الإسراء، فذلك صريح في أنه دنو الرب تعالى وتدليه.

وأما الذي في سورة النجم: أنه رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى، فهذا هو جبريل، رآه مرتين، مرة في الأرض، ومرة عند سدرة المنتهى.

ومما يدل على أن الإسراء بجسده في اليقظة، قوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا﴾ [الإسراء: ١]. والعبد عبارة عن مجموع الجسد والروح، كما أن الإنسان اسم لمجموع الجسد والروح، هذا هو المعروف عند الإطلاق، وهو الصحيح. فيكون الإسراء بهذا المجموع، ولا يمتنع ذلك عقلا، ولو جاز استبعاد صعود البشر لجاز استبعاد نزول الملائكة، وذلك يؤدي إلى إنكار النبوة وهو كفر.

فإن قيل: فما الحكمة في الإسراء إلى بيت المقدس أولًا؟ فالجواب ـ والله أعلم ـ: أنه كان ذلك إظهارا لصدق دعوى الرسول ـ ﷺ ـ المعراج حين سألته قريش عن نعت بيت المقدس، فنعته لهم وأخبرهم عن عيرهم التي مرَّ عليها في طريقه(١)، ولو كان عروجه إلى السماء من مكة لما حصل ذلك، إذ لا يمكن اطلاعهم على ما في السماء لو أخبرهم عنه، وقد اطلعوا على بيت المقدس، فأخبرهم بنعته.

وفي حديث المعراج دليل على ثبوت صفة العلو لله تعالى من وجوه، لمن تدبره، وبالله التوفيق(٢).

---

(١) ينظر: البخاري (٣٨٨٦، ٤٧١٠)، ومسلم (١٧٠) من حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنهما، أن رسول الله ﷺ: "لمّا كذّبتني قريش قمت في الحجر، فجلا الله لي بيت المقدس، فطفقت أخبرهم عن آياته وأنا أنظر إليه ".

(٢) ومما يؤيّد ذلك ما قاله قوام السنة أبو القاسم الأصبهاني: "فلو أخبر النبي ﷺ بالعروج ابتداء لم يصدقوه، فأسراه الله ابتداء إلى بيت المقدس حتى شاهده ورآه، ثم عرج به منه إلى السماء وأرى ما أرى من العجائب، فلما نزل وأخبر قومه من الغد بالإسراء قالوا له: كيف رأيت بيت المقدس؟ فطفق يخبرهم بذلك فلم يمكن أحداً منهم رأى بيت المقدس أن ينكره، وسألوه عن خبر العير؟ فأخبرهم فكان ذلك كالحجة اللازمة لهم في قبول خبره وتصديق مقالته، هذا هو الحكمة في تقديم الإسراء على المعراج، ويدل على صحة المعراج =

❑ **قوله: (والحوض ـ الذي أكرمه الله تعالى به غياثا لأمته ـ حق).**

ش: الأحاديث الواردة في ذكر الحوض تبلغ حد التواتر[(١)]، رواها من الصحابة بضع وثلاثون صحابيا ـ ﷺ ـ، ولقد استقصى طرقها شيخنا الشيخ عماد الدين بن كثير[(٢)]، تغمده الله برحمته، في آخر تاريخه الكبير، المسمى بـ "البداية والنهاية"[(٣)].

فمنها: ما رواه البخاري[(٤)] ـ رحمه الله تعالى ـ، عن أنس بن مالك رضي الله عنه،

= قوله: (وهو بالأفق الأعلى) وقوله: (بالأفق المبين). ثم الأخبار المتواترة بالأسانيد المتصلة أنه عرج به إلى السماء " الحجة في بيان المحجة (٤٩٩/١).

وذكر ابن حجر حكما في الإسراء إلى بيت المقدس، فقال: "فقيل: الحكمة في ذلك أن يجمع ﷺ في تلك الليلة بين رؤية القبلتين، أو لأن بيت المقدس كان هجرة غالب الأنبياء قبله، فحصل له الرحيل إليه في الجملة ليجمع بين أشتات الفضائل، أو لأنه محل الحشر، وغالب ما اتفق له في تلك الليلة يناسب الأحوال الأخروية، فكان المعراج منه أليق بذلك، أو للتفاؤل بحصول أنواع التقديس له حسّا ومعنى، أو ليجتمع بالأنبياء جملة " فتح الباري (١٩٧/٧).

(١) قال السفاريني: "الحوض ثابت بالسنة المتواترة وظاهر الكتاب وإجماع أهل الحق فمنكره زائغ عن الصواب مستحق للطرد عنه، وكفى بذلك خزي وعذاب " لوائح الأنوار السنية (١٧٤/٢)، وبنحوه في: لوامع الأنوار البهيّة (٢٠٢/٢).

وقد أنكره الخوارج، وبعض المعتزلة، وممن كان ينكره: عبيدالله بن زياد أحد أمراء العراق لمعاوية وولده. فتح الباري (٤٦٧/١١).

فقد أخرج أبو داود (٤٧٤٩) بسنده أن أبا برزة دخل على عبيدالله بن زياد فقال: إنما بعثت إليك لأسألك عن الحوض سمعت رسول الله ﷺ يذكر فيه شيئا؟ قال أبو برزة: نعم، لا مرّة، ولا اثنتين، ولا ثلاثا، ولا أربعا، ولا خمسا، فمن كذّب به فلا سقاه الله منه.

(٢) هو: أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير، من كبار أهل العلم في زمانه، تتلمذ على ابن تيمية، وتأثّر به كثيرا، صنّف التفسير، والتاريخ "البداية والنهاية" وغيرها. ينظر: الدرر الكامنة (٣٧٣/١).

(٣) وذكر ابن القيم أن أحاديث الحوض رواها أربعون من الصحابة. تهذيب السنن (١٣٥/٧).

وقال ابن حجر: "فجميع من ذكرهم عياض خمسة وعشرون نفسا، وزاد عليه النووي ثلاثة، وزدت عليهم أجمعين قدر ما ذكروه سواء، فزادت العدّة على الخمسين.. وبلغني أن بعض المتأخرين وصلها إلى رواية ثمانين صحابيا " فتح الباري (٤٦٩/١١).

(٤) البخاري (٦٥٨٠)، ومسلم (٢٣٠٣).

أن رسول الله ﷺ قال: «إن قدر حوضي كما بين أيلة[١] إلى صنعاء من اليمن[٢]، وإن فيه من الأباريق كعدد نجوم السماء»[٣].

وعنه أيضاً عن النبي ﷺ قال: «ليردن علي ناس من أصحابي، حتى إذا عرفتهم اختلجوا دوني، فأقول: أصيحابي، فيقول: لا تدري ما أحدثوا بعدك». رواه مسلم[٤].

وروى الإمام أحمد[٥] عن أنس بن مالك - رضي الله عنه -، قال:

(١) مدينة بطرف بحر القلزم من طرف الشام.
(٢) احترازا من صنعاء الشام، والأصل عند الإطلاق صنعاء اليمن.
(٣) جاءت روايات عديدة في تحديد مسافة الحوض، وبينها تباين وتفاوت ظاهر، ومن ذلك: أنه ما بين أيلة وصنعاء، كما في هذا الحديث. وفي رواية أخرى: أنه ما بين المدينة وصنعاء، كما عند البخاري (٦٥٩١) من حديث حارثة بن وهب رضي الله عنه. وفي رواية أخرى: أنه ما بين أيلة إلى الجحفة، كما عند مسلم (٢٢٩٦) من حديث عقبة بن عامر رضي الله عنه. وفي رواية أخرى: أنه ما بين جرباء وأذرح، كما عند البخاري (٦٥٧٧) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما. إلى غير ذلك من الروايات الأخرى. ينظر: فتح الباري (٤٧١/١١).
ولذلك طعن فيها بعض القاصرين بأن الروايات مضطربة؛ لاختلاف هذا التقدير في المسافات. ينظر: الإكمال للقاضي عياض (٢٦١/٧)، المفهم للقرطبي (٩٢/٦)، لوائح الأنوار السنيّة للسفاريني (١٦٨/٢).
وقد ذكر العلماء عدّة أوجه للجمع بينها، ومنها:
قيل: يحمل هذا الاختلاف على تفاوت الطول والعرض. وردّ ذلك ابن حجر بأنه جاء في بعض الروايات " زواياه سواء "، وفي أخرى: "طوله وعرضه سواء ". فتح الباري (٤٧٢/١١).
وقيل: أن ذلك يختلف بحسب اختلاف السير البطيء، والسير السريع.
وقيل: ليس في القليل من هذه منع الكثير، والكثير ثابت على ظاهر الحديث ولا معارضة، قاله النووي في شرح مسلم (٥٨/١٥).
وقيل: لعل ذكره للجهات المختلفة بحسب من حضره ممن يعرف تلك الجهة، فيخاطب كل قوم بالجهة التي يعرفونها، قاله القاضي عياض في الإكمال (٢٦٠/٧).
وقيل غير ذلك. ينظر: المصادر السابقة.
(٤) البخاري (٦٥٨٢)، ومسلم (٢٣٠٤).
(٥) أحمد (١١٩٩٦)، ومسلم (٤٠٠).

«أغفى رسول الله ﷺ إغفاءة، فرفع رأسه مبتسما، إما قال لهم، وإما قالوا له: لم ضحكت؟ فقال رسول الله ﷺ: إنه أنزلت علي آنفا سورة، فقرأ: بسم الله الرحمن الرحيم ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ ۝١﴾ [الكوثر: ١]، حتى ختمها، ثم قال لهم: هل تدرون ما الكوثر؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: هو نهر أعطانيه ربي ﷻ في الجنة، عليه خير كثير، ترد عليه أمتي يوم القيامة، آنيته عدد الكواكب، يختلج العبد منهم، فأقول: يا رب إنه من أمتي، فيقال لي: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك». ورواه مسلم، ولفظه: «هو نهر وعدنيه ربي، عليه خير كثير، هو حوض ترد عليه أمتي يوم القيامة»، والباقي مثله[1].

---

(١) ذكر العلماء عدّة أجوبة عن إضافة الأصحاب إلى الإحداث المذكور في هذا الحديث وغيره، ومما قيل في ذلك:
قيل: هو على ظاهره من الكفر، والمراد بأمتي: أمة الدعوة لا أمة الإجابة، ورجح بقوله في حديث أبي هريرة " فأقول بعدا لهم وسحقا " ويؤيده كونهم خفي عليه حالهم، ولو كانوا من أمة الإجابة لعرف حالهم بكون أعمالهم تعرض عليه.
قال ابن حجر: "وهذا يردّه قوله في حديث أنس (حتى إذا عرفتهم) وكذا في حديث أبي هريرة " فتح الباري (١١/٣٨٥).
قال الخطابي: لم يرتد من الصحابة أحد، وإنما ارتدّ قوم من جفاة الأعراب ممن لا نصرة له في الدين، وذلك لا يوجب قدحا في الصحابة المشهورين، ويدل قوله (أصيحابي) بالتصغير على قلّة عددهم. انظر: الأعلام (٣/١٨٤٣).
وقيل: هم قوم من جفاة الأعراب دخلوا في الإسلام رغبة ورهبة.
وقيل: هم المنافقون والمرتدون فيجوز أن يحشروا بالغرّة والتحجيل لكونهم من جملة الأمة، فيناديهم من أجل السيما التي عليهم فيقال لهم: بدّلوا بعدك، أي: لم يموتوا على ظاهر ما فارقتهم عليه.
وقيل: هم أهل الكبائر، وقد عرفهم بعلامة الوضوء فيهم. لكن هذا القول يردّه أن النبي ﷺ يشفع في أهل الكبائر من أمته.
وقيل غير ذلك، ينظر: الإكمال للقاضي عياض (٢/٥٠)، شرح مسلم للنووي (٣/١٣٥ ـ ١٣٦)، الفتح (١١/٣٨٥ ـ ٣٨٦).
قال ابن قتيبة في ردٍّ احتجاج الروافض بهذا الحديث على تكفير الصحابة: " لو تدبروا الحديث، وفهموا ألفاظه، لاستدلوا على أنه لم يرد بذلك إلا القليل. يدلك على ذلك قوله: (ليردن علي الحوض أقوام)، ولو كان أرادهم جميعا إلا من ذكروا لقال: =

ومعنى ذلك: أنه يشخب فيه ميزابان من ذلك الكوثر إلى الحوض، والحوض في العرصات قبل الصراط، لأنه يختلج عنه، ويمنع منه أقوام قد ارتدوا على أعقابهم، ومثل هؤلاء لا يجاوزون الصراط. وروى البخاري ومسلم[١] عن جندب بن عبدالله البجلي رضي الله عنه، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «أنا فرطكم على الحوض». والفرط: الذي يسبق إلى الماء.

وروى البخاري[٢] عن سهل بن سعد الأنصاري رضي الله عنه، قال: «قال

= (لتردن علي الحوض، ثم لتختلجن دوني)، ألا ترى أن القائل إذا قال: (أتاني اليوم أقوام من بني تميم، وأقوام من أهل الكوفة)، فإنما يريد قليلا من كثير؟ ويدلك أيضاً قوله: (يا رب، أصيحابي) بالتصغير، وإنما يريد بذلك تقليل العدد، كما تقول: (مررت بأبيات متفرقة)،ونحن نعلم أنه قد كان يشهد مع رسول الله ﷺ المشاهد، ويحضر معه المغازي المنافق؛ لطلب المغنم، والرقيق الدين، والمرتاب، والشاك. و قد قال الله تبارك وتعالى فيهم: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح: ٢٩] فكيف يجوز أن يرضى الله ﷻ عن أقوام، ويحمدهم ويضرب لهم مثلا في التوراة والإنجيل، وهو يعلم أنهم يرتدون على أعقابهم بعد رسول الله ﷺ، إلا أن يقولوا: إنه لم يعلم " تأويل مختلف الحديث صـ٢٧٧ ـ ٢٧٩ = مختصرا.

والذي قطع به أهل العلم أن كل من أحدث في الدين فإنه من جملة المطرودين، قال ابن عبدالبر: "كل من أحدث في الدين ما لا يرضاه الله ولم يأذن به الله، فهو من المطرودين عن الحوض المبعدين عنه، والله أعلم. وأشدهم طردا من خالف جماعة المسلمين، وفارق سبيلهم، مثل: الخوارج على اختلاف فرقها، والروافض على تباين ضلالها، والمعتزلة على أصناف أهوائها، فهؤلاء كلهم يبدّلون، وكذلك الظلمة المسرفون في الجور والظلم، وتطميس الحق وقتل أهله وإذلالهم، والمعلنون بالكبائر المستخفون بالمعاصي، وجميع أهل الزيغ والأهواء والبدع، كل هؤلاء يخاف عليهم أن يكونوا عنوا بهذا الخبر..." التمهيد (٢٠/٢٦٢ ـ ٢٦٣)، ونقله عنه القرطبي في تفسيره (١٦٨/٤) مقرّا له.

(١) البخاري (٦٥٨٩)، ومسلم (٢٢٨٩).

(٢) (رقم ٧٠٥٠) وروايته هنا بالمعنى، ولفظه: "أنا فرطكم على الحوض، فمن ورده شرب منه، ومن شرب منه لم يظمأ بعده أبدا، ليردنّ عليّ أقوام أعْرفهم ويعرفوني، ثم يحال بيني وبينهم. قال أبو حازم: فسمعني النعمان بن أبي عياش وأنا أحدثهم هذا، فقال: هكذا سمعتَ سهلا؟ فقلت: نعم. قال: وأنا أشهد على أبي سعيد الخدري لسمعته يزيد فيه: قال: إنهم منّي، فيقال: إنك لا تدري ما بدّلوا بعدك، فأقول سُحقا سُحقا لمن بدّل بعدي ". والحديث عند مسلم أيضاً (٢٢٩٠).

رسول الله ﷺ: إني فرطكم على الحوض، من مر علي، شرب، ومن شرب لم يظمأ أبدا، ليردن عليّ أقوام أعرفهم ويعرفونني، ثم يحال بيني وبينهم. قال أبو حازم: فسمعني النعمان بن أبي عياش وأنا أحدثهم هذا فقال: هكذا سمعت من سهل؟ فقلت: نعم. فقال: أشهد على أبي سعيد الخدري لسمعته وهو يزيد فيها: فأقول: إنهم من أمتي، فقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك. فقال: سحقا سحقا لمن غيَّر بعدي». سحقا: أي بعدا.

والذي يتلخص من الأحاديث الواردة[١] في صفة الحوض: أنه حوض عظيم، ومورد كريم، يمد من شراب الجنة، من نهر الكوثر، الذي هو أشد بياضا من اللبن، وأبرد من الثلج، وأحلى من العسل، وأطيب ريحا من المسك، وهو في غاية الاتساع، عرضه وطوله سواء، كل زاوية من زواياه مسيرة شهر. وفي بعض الأحاديث: أنه كلما شرب منه وهو في زيادة واتساع[٢]، وأنه ينبت في حال من المسك، والرضراض من اللؤلؤ، قضبان الذهب، ويثمر ألوان الجواهر، فسبحان الخالق الذي لا يعجزه شيء.

وقد ورد في أحاديث: «إن لكل نبي حوضا، وإن حوض نبينا ﷺ أعظمها وأجلها وأكثرها واردا». جعلنا الله منهم بفضله وكرمه[٣].

---

(١) من هذا الموضع، وإلى قوله: " وإن حوض نبينا أعظمها وأجلها وأكثرها واردا " مأخوذ من: الفتن والملاحم (النهاية)، لابن كثير (٢٨/٢).

(٢) المثبت في الفتن والملاحم (النهاية): (كلما له في زيادة واتساع).

(٣) المشهور هو اختصاص نبيّنا محمد ﷺ بالحوض، كما قال ابن حجر في فتح الباري (٤٦٧/١١).

لكن جاء ما يفيد أن لكل نبيّ حوضا، فقد أخرج الترمذي (٢٤٤٣) من طريق سعيد بن بشير، عن قتادة، عن الحسن، عن سمرة قال: قال رسول الله ﷺ: "إن لكل نبي حوضا.. ".

قال الترمذي: هذا حديث غريب، وقد روى الأشعث بن عبدالملك هذا الحديث عن الحسن عن النبي ﷺ مرسلا، ولم يذكر فيه عن سمرة، وهو أصح. =

قال العلامة أبو عبدالله القرطبي[١] رَحِمَهُ اللهُ تعالى في «التذكرة»: واختلف في الميزان والحوض: أيهما يكون قبل الآخر؟ فقيل: الميزان قبل، وقيل: الحوض. قال أبو الحسن القابسي[٢]: والصحيح أن الحوض قبل. قال القرطبي: والمعنى يقتضيه، فإن الناس يخرجون عطاشا من قبورهم[٣]، كما تقدم، فيقدم قبل الميزان والصراط. قال أبو حامد الغزالي رَحِمَهُ اللهُ، في كتاب «كشف علم الآخرة»: حكى بعض السلف من أهل التصنيف، أن الحوض يورد بعد الصراط، وهو غلط من قائله. قال القرطبي: هو كما قال، ثم قال القرطبي: ولا يخطر ببالك أنه في هذه الأرض، بل في الأرض المبدلة، أرض بيضاء كالفضة، لم يسفك فيها دم، ولم يظلم على ظهرها أحد قط، تظهر لنزول الجبار جل جلاله لفصل القضاء. انتهى[٤].

= وفي الحديث علل أخرى: كالانقطاع بين الحسن وسمرة، وكذلك رواية سعيد بن بشير عن قتادة، وهي منكرة كما قال ابن نمير وغيره. ينظر: الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٧/٤)، وتهذيب الكمال (٣٥٠/١٠ فما بعدها).

وقد جاءت فيه أحاديث أخرى لا تصح. ينظر: فتح الباري (٤٦٧/١١).

(١) هو: محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري الخزرجي، من كبار أهل العلم، صنّف كتابه في التفسير " الجامع لأحكام القرآن". ينظر: طبقات المفسرين (٦٩/٢) للداوودي.

(٢) هو: علي بن خلف القروي القابسي، كان عارفا بالعلل والرجال، والفقه والأصول والكلام، مصنّفا يقظا ديّنا تقيّا، وكان ضريرا. ينظر: السير (٥٨/١٧).

(٣) كونهم يخرجون عطاشا يحتاج إلى دليل.

(٤) بوّب البخاري في صحيحه: "باب في الحوض "، وجعل أحاديث الشفاعة سابقة له، وقد بيَّن ابن حجر سبب صنيع البخاري لهذا، فقال: "وإيراد البخاري لأحاديث الحوض بعد أحاديث الشفاعة وبعد نصب الصراط إشارة منه إلى أن الورود على الحوض يكون بعد نصب الصراط والمرور عليه. وقد أخرج أحمد (١٢٨٢٥)، والترمذي (٢٤٣٣) من حديث النضر بن أنس، عن أنس، قال: سألت رسول الله ﷺ أن يشفع لي، فقال: أنا فاعل. فقلت: أين أطلبك؟ قال: اطلبني أول ما تطلبني على الصراط. قلت: فإن لم ألقك؟ قال: أنا عند الميزان. قلت: فإن لم ألقك؟ قال: أنا عند الحوض " فتح الباري (٤٦٦/١١).

وذهب ابن كثير إلى أن الحوض قبل الصراط، فبعد أن ذكر جملة من الأحاديث المتعلقة بهما، قال: "إن ظاهر ما تقدَّم من الأحاديث يقتضي كونه قبل الصراط؛ =

فقاتل الله المنكرين لوجود الحوض، وأخلق بهم أن يحال بينهم وبين وروده يوم العطش الأكبر[(١)].

❏ **قوله: (والشفاعة[(٢)] التي ادخرها لهم حق، كما روي في الأخبار).**

ش: **الشفاعة أنواع[(٣)]**: منها ما هو متفق عليه بين الأمة،

= لأنه يذاد عنه أقوام يقال لهم: إنهم لم يزالوا يرتدون، فإن كان هؤلاء كفارا، فالكافر لا يجوز الصراط، وإن كانوا عصاة وهم من المسلمين فبعيد حجبهم عن الحوض لا سيما وعليهم سيما الوضوء، ثم من جاوز الصراط لا يكون إلا ناج مسلّم، فمثل هذا لا يحجب عن الحوض، والأشبه ـ والله أعلم ـ أن الحوض قبل الصراط " الفتن والملاحم (النهاية) (١/٢٩) = باختصار.

وقال القرطبي: "ذهب صاحب القوت وغيره إلى أن حوض النبي ﷺ إنما هو بعد الصراط، والصحيح أن للنبي ﷺ حوضين: أحدهما في الموقف قبل الصراط، والثاني في الجنة وكلاهما يسمى كوثرا " التذكرة (٢/٧٠٢).

وقد تعقبه ابن حجر بقوله: "قلت: وفيه نظر؛ لأن الكوثر نهر داخل الجنة، وماؤه يصب في الحوض، ويطلق على الحوض كوثر لكونه يمدُّ منه، فغاية ما يؤخذ من كلام القرطبي أن الحوض يكون قبل الصراط... " فتح الباري (١١/٤٦٦).

(١) ورد عن جماعة من الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ ذكر الوعيد الشديد لمن كذَّب بالحوض، ومن ذلك: ما جاء عن أبي برزة الأسلمي ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: "من كذّب به ـ أي الحوض ـ فلا سقاه الله منه". أخرجه أبو داود (٤٧٤٩).

وجاء عن أنس ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: "من كذّب بالشفاعة فليس له فيها نصيب، ومن كذّب بالحوض فليس له فيه نصيب " أخرجه هنّاد في الزهد (رقم١٨٩). وصحح إسناده ابن حجر في فتح الباري (٥/٤٢٦).

(٢) الشفاعة في اللغة: من شفع: ضممته إلى الفرد. وفي الاصطلاح: التوسط للغير لجلب منفعة، أو دفع مضرّة.

(٣) تقسيم الشفاعة وقع فيه نزاع بين العلماء بسبب التداخل بين بعض أنواعها. فابن كثير يرى أنها ثمانية أنواع كما ذكرها الشارح هنا. ينظر: الفتن والملاحم (النهاية) (١ ـ ٨).

وذكر ابن القيم خمسة أنواع مما ورد به النصّ، وهي:(الشفاعة العامة التي يرغب فيها الناس إلى الأنبياء نبيا بعد نبي حتى يريحهم الله من مقامهم، والشفاعة في فتح الجنة لأهلها، والشفاعة في دخول من لا حساب عليهم الجنة، والشفاعة في إخراج قوم من أهل التوحيد من النار، وفي تخفيف العذاب عن بعض أهل النار).

وذكر نوعا سادسا:(في قوم استوجبوا النار فيشفع فيهم أن لا يدخلوها) ثم قال عنه: وهذا النوع لم أقف إلى الآن على حديث يدل عليه. ثم أعقبه بالنوع السابع: =

ومنها ما خالف فيه المعتزلة ونحوهم من أهل البدع.

النوع الأول: الشفاعة الأولى، وهي العظمى[1]، الخاصة بنبينا ﷺ من بين سائر إخوانه من الأنبياء والمرسلين، صلوات الله عليهم أجمعين[2].

في «الصحيحين» وغيرهما عن جماعة من الصحابة، رضي الله عنهم أجمعين، أحاديث الشفاعة.

منها: عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: «أتي رسول الله ﷺ بلحم، فدفع إليه منها الذراع، وكانت تعجبه، فنهس منها نهسة[3]، ثم قال: أنا سيد

= (شفاعته ﷺ لقوم من المؤمنين في زيادة الثواب ورفعة الدرجات) ولم يجزم به؛ إذ اكتفى بقوله: وقد يستدلّ له.. ينظر: تهذيب السنن مع عون المعبود (٧٧/١٣ فما بعدها).
والقاضي عياض يرى أنها خمس شفاعات. وتبعه النووي على ذلك، وهي: الإراحة من هول الموقف، وفي إدخال قوم الجنة بغير حساب، وفي إدخال قوم حوسبوا فاستحقوا العذاب أن لا يعذّبوا، وفي إخراج من أدخل النار من العصاة، وفي رفع الدرجات. وإن كان القاضي عياض أشار فيما بعد إلى شفاعة سادسة، وهي: التخفيف عن أبي طالب في العذاب. ينظر: إكمال المعلم (٥٦٦/١، ٥٩٧)، شرح مسلم للنووي (٥٧/٣).
وذكر النقّاش أنها ثلاث شفاعات، وهي: الشفاعة العامة، والشفاعة في السبق إلى الجنة، والشفاعة في أهل الكبائر. ينظر: التذكرة للقرطبي (٦٠٧/٢).
وتعقّبه ابن حجر بأن الشفاعة في أهل الكبائر داخلة في الشفاعة لأقوام قد أمر بهم إلى النار ألا يدخلوها. فتح الباري (٤٢٨/١١).
وذكر ابن عطية أن المشهور أنهما شفاعتان فقط: العامة، وشفاعة في إخراج المذنبين من النار. التذكرة للقرطبي (٦٠٧/٢).
ويظهر من صنيع ابن حجر في مناقشته للأقوال أن كثيرا مما ذكر من الأنواع قد يندرج تحت غيره. فتح الباري (٤٢٨/١١ ـ ٤٢٩).

(١) عبارة الشارح من قوله: " الشفاعة الأولى، وهي العظمى " إلى قوله في صـ٣٦٠: "وهذه الشفاعة تتكرر منه ﷺ أربع مرات "، مأخوذ من: الفتن والملاحم (النهاية) (١٣٩/١ ـ ١٤٤).

(٢) هذا النوع من الشفاعة متفق عليه بين الأمة، كما قاله ابن تيمية في الفتاوى (١٠٨/١). وفي موضع آخر، ذكر أن بعض الوعيدية أنكر الشفاعة مطلقا. الفتاوى (٣١٤/١).
وقد ذكر القاضي عياض ـ ووافقه ابن حجر ـ إثبات المعتزلة لهذا النوع. ينظر: إكمال المعلم (٥٦٦/١)، فتح الباري (٤٢٨/١١).

(٣) أي: أخذ بأطراف أسنانه.

الناس يوم القيامة، وهل تدرون ممَّ ذاك؟ يجمع الله الأولين والآخرين في صعيد واحد يسمعهم الداعي وينفذهم البصر، وتدنو الشمس، فيبلغ الناس من الغم والكرب ما لا يطيقون ولا يحتملون، فيقول بعض الناس لبعض: ألا ترون ما أنتم فيه؟ ألا ترون ما قد بلغكم؟ ألا تنظرون من يشفع لكم إلى ربكم؟ فيقول بعض الناس لبعض: أبوكم آدم، فيأتون آدم، فيقولون: يا آدم، أنت أبو البشر، خلقك الله بيده، ونفخ فيك من روحه، وأمر الملائكة فسجدوا لك، فاشفع لنا إلى ربك، ألا ترى ما نحن فيه؟ ألا ترى ما قد بلغنا؟ فيقول آدم: إن ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله، وإنه نهاني عن الشجرة فعصيت، نفسي نفسي نفسي(١)، اذهبوا إلى غيري، اذهبوا إلى نوح، فيأتون نوحا، فيقولون: يا نوح، أنت أول الرسل إلى أهل الأرض، وسماك الله عبدا شكورا، فاشفع لنا إلى ربك، ألا ترى ما نحن فيه؟ ألا ترى ما قد بلغنا؟ فيقول نوح: إن ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله، وإنه كانت لي دعوة دعوت بها على قومي، نفسي نفسي نفسي، اذهبوا إلى غيري، اذهبوا إلى إبراهيم، فيأتون إبراهيم، فيقولون: يا إبراهيم، أنت نبي الله وخليله من أهل الأرض، ألا ترى ما نحن فيه؟ ألا ترى ما قد بلغنا؟ فيقول: إن ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله، وذكر كذباته(٢)، نفسي نفسي نفسي، اذهبوا إلى موسى،

---

(١) أي: نفسي التي تستحق أن يشفع لها.

(٢) أخرج البخاري (٣٣٥٨) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، قال: لم يكذب إبراهيم عليه السلام إلا ثلاث كذبات، ثنتين منهن في ذات الله عز وجل، قوله: "إني سقيم "، وقوله: "بل فعله كبيرهم هذا "، وقال: بينا هو ذات يوم وسارة، إذ أتى على جبار من الجبابرة، فقيل له: إن ها هنا رجلا معه امرأة من أحسن الناس، فأرسل إليه فسأله عنها، فقال: من هذه؟ قال: أختي، فأتى سارة، قال: يا سارة ليس على وجه الأرض مؤمن غيري وغيرك، وإن هذا سألني فأخبرته أنك أختي، فلا تكذبيني.. الحديث.

علّق ابن حجر عليه بقوله: "قوله: (ثنتين منهن في ذات الله) خصهما بذلك لأن قصة سارة وإن كانت أيضاً في ذات الله، لكن تضمنت حظّا لنفسه ونفعا له بخلاف الثنتين الأخيرتين، =

فيأتون موسى: فيقولون: يا موسى، أنت رسول الله، اصطفاك الله برسالاته وبتكليمه على الناس، اشفع لنا إلى ربك، ألا ترى ما نحن فيه؟ ألا ترى ما قد بلغنا؟ فيقول لهم موسى: إن ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله، وإني قتلت نفسا لم أومر بقتلها، نفسي نفسي نفسي، اذهبوا إلى غيري، اذهبوا إلى عيسى، فيأتون عيسى، فيقولون: يا عيسى أنت رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه، قال: هكذا هو، وكلمت الناس في المهد، فاشفع لنا إلى ربك، ألا ترى ما نحن فيه؟ ألا ترى ما قد بلغنا؟ فيقول لهم عيسى: إن ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله، ولم يذكر له ذنبا، اذهبوا إلى غيري، اذهبوا إلى محمد ﷺ، فيأتوني، فيقولون: يا محمد، أنت رسول الله، وخاتم الأنبياء، غفر الله لك ذنبك، ما تقدم منه وما تأخر، فاشفع لنا إلى ربك، ألا ترى ما نحن فيه؟ ألا ترى ما قد بلغنا؟ فأقوم، فآتي تحت العرش، فأقع ساجدا لربي ﷻ، ثم يفتح الله علي، ويلهمني من محامده وحسن الثناء عليه شيئاً لم يفتحه على أحد قبلي، فيقال: يا محمد، ارفع رأسك، سل تعطه، اشفع تشفع، فأقول: يارب أمتي أمتي، يا رب أمتي أمتي، يا رب أمتي أمتي، فيقول: أدخل من أمتك من لا حساب عليه من الباب الأيمن من أبواب الجنة، وهم شركاء الناس فيما سواه من الأبواب، ثم قال: والذي نفسي بيده، لما بين مصراعين من مصاريع الجنة كما بين مكة وهجر، أو كما بين مكة وبصرى[(١)]». أخرجاه في «الصحيحين»[(٢)] بمعناه، واللفظ للإمام أحمد[(٣)].

= فإنهما في ذات الله محضا، وقد وقع في رواية: (أن إبراهيم لم يكذب قط إلا ثلاث كذبات كل ذلك في ذات الله)... " فتح الباري (٦/٣٩٢).

(١) بصرى: مدينة معروفة على بعد ثلاث مراحل من دمشق. وهجر: مدينة عظيمة، وهي قاعدة البحرين، وهي غير هجر المذكورة في حديث القلتين، فهذه قرية من قرى المدينة. ينظر: الفتن والملاحم (النهاية)، لابن كثير (١/٢٠٤).

(٢) البخاري (٤٧١٢، ٣٣٤٠)، ومسلم (١٩٤).

(٣) (رقم ٩٦٢٣).

والعجب كل العجب[١]، من إيراد الأئمة لهذا الحديث من أكثر طرقه، لا يذكرون أمر الشفاعة الأولى، في أن يأتي الرب سبحانه وتعالى لفصل القضاء، كما ورد هذا في حديث الصور، فإنه المقصود في هذا المقام، ومقتضى سياق أول الحديث، فإن الناس إنما يستشفعون إلى آدم فمن بعده من الأنبياء في أن يفصل بين الناس، ويستريحوا من مقامهم، كما دلت عليه سياقاته من سائر طرقه، فإذا وصلوا إلى المحز إنما يذكرون الشفاعة في عصاة الأمة وإخراجهم من النار.

وكان[٢] مقصود السلف ـ في الاقتصار على هذا المقدار من الحديث ـ هو الرد على الخوارج ومن تابعهم من المعتزلة، الذين أنكروا خروج أحد من النار بعد دخولها، فيذكرون هذا القدر من الحديث الذي فيه النص الصريح في الرد عليهم، فيما ذهبوا إليه من البدعة المخالفة للأحاديث.

وقد جاء التصريح بذلك في حديث الصور، ولولا خوف الإطالة لسقته بطوله، لكن من مضمونه: «أنهم يأتون آدم ثم نوحا، ثم إبراهيم، ثم موسى، ثم عيسى، ثم يأتون رسول الله محمدا ﷺ، فيذهب فيسجد تحت العرش في مكان يقال له: الفحص، فيقول الله: ما شأنك؟ وهو أعلم، قال رسول الله ﷺ، فأقول: يا رب، وعدتني الشفاعة، فشفعني في خلقك، فاقض بينهم، فيقول سبحانه وتعالى: شفعتك، أنا آتيكم فأقضي بينكم، قال: فأرجع فأقف مع الناس، ثم ذكر انشقاق السماوات، وتنزل الملائكة في الغمام، ثم يجيء الرب سبحانه وتعالى لفصل القضاء، والكروبيون[٣] والملائكة المقربون يسبحون بأنواع التسبيح، قال: فيضع الله

---

(١) عبارة الشارح من قوله: " والعجب كل العجب " إلى قوله: " وقد جاء التصريح بذلك في حديث الصور " مأخوذ من: الفتن والملاحم (النهاية) (١/٢٠٤).

(٢) المثبت في طبعة الرسالة: (وكأن)، والتصويب من: الفتن والملاحم (النهاية).

(٣) الكروبيون من الملائكة مشتقون من كرب إذا قرب، لا من الكرب الشدّة. ينظر: السبعينية (بغية المرتاد) صـ٢٣٠.

كرسيه حيث شاء من أرضه، ثم يقول: إني أنصت لكم منذ خلقتكم إلى يومكم هذا أسمع أقوالكم، وأرى أعمالكم، فأنصتوا إلي، فإنما هي أعمالكم وصحفكم تقرأ عليكم، فمن وجد خيرا فليحمد الله، ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه، إلى أن قال: فإذا أفضى أهل الجنة إلى الجنة، قالوا: من يشفع لنا إلى ربنا فندخل الجنة؟ فيقولون: من أحق بذلك من أبيكم، إنه خلقه الله بيده، ونفخ فيه روحه، وكلمه قبلا، فيأتون آدم، فيطلبون ذلك إليه، وذكر نوحا، ثم إبراهيم، ثم موسى، ثم عيسى، ثم محمدا ﷺ... إلى أن قال: قال رسول الله ﷺ: فآتي الجنة، فآخذ بحلقة الباب، ثم أستفتح، فيفتح لي، فأحيَّى ويرحب بي، فإذا دخلت الجنة فنظرت إلى ربي ﷻ خررت له ساجدا، فيأذن لي من حمده وتمجيده بشيء ما أذن به لأحد من خلقه، ثم يقول الله لي: ارفع يا محمد، واشفع تشفع، وسل تعطه، فإذا رفعت رأسي، قال الله ـ وهو أعلم ـ: ما شأنك؟ فأقول: يا رب، وعدتني الشفاعة، فشفعني في أهل الجنة يدخلون الجنة، فيقول الله ﷻ: قد شفعتك، وأذنت لهم في دخول الجنة».. الحديث. رواه الأئمة: ابن جرير في تفسيره، والطبراني[(١)]، وأبو يعلى الموصلي[(٢)]، والبيهقي وغيرهم[(٣)].

---

(١) هو: أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي الشامي الطبراني، من كبار أئمة الحديث، صنّف المعاجم الثلاثة غيرها. نظر: السير (١١٩/١٦).

(٢) هو: أحمد بن علي بن المثنى بن يحيى التميمي الموصلي، صاحب المسند وغيره، من كبار حفّاظ الحديث، قال ابن حبان: هو من المتقنين المواظبين على رعاية الدين وأسباب الطاعة. وقال ابن عدي: ما سمعت مسندا على الوجه إلا مسند أبي يعلى؛ لأنه كان يحدّث لله ﷻ. ينظر: السير (١٧٤/٤).

(٣) أخرجه الطبري (٣٣٠/٢، ١١٠/١٧). قال ابن كثير: "هذا حديث مشهور، وهو غريب جدّا، ولبعضه شواهد في الأحاديث المتفرّقة، وفي بعض ألفاظه نكارة. تفرّد به إسماعيل بن رافع قاصّ أهل المدينة، وقد اختلف فيه، فمنهم من وثّقه، ومنهم من ضعّفه، ونصّ على نكارة حديثه غير واحد من الأئمة، كأحمد بن حنبل، وأبي حاتم الرازي، وعمرو بن علي الفلاس، ومنهم من قال فيه: هو متروك. وقال ابن عدي: أحاديثه كلها فيها نظر إلا أنه يكتب حديثه في جملة الضعفاء. =

النوع الثاني والثالث من الشفاعة(١): شفاعته ﷺ في أقوام قد تساوت حسناتهم وسيئاتهم، فيشفع فيهم ليدخلوا الجنة، وفي أقوام آخرين قد أمر بهم إلى النار أن لا يدخلونها.

النوع الرابع: شفاعته ﷺ في رفع درجات من يدخل الجنة فيها فوق ما كان يقتضيه ثواب أعمالهم. وقد وافقت المعتزلة هذه الشفاعة خاصة، وخالفوا فيما عداها من المقامات، مع تواتر الأحاديث فيها(٢).

= قلت: وقد اختلف عليه في إسناد هذا الحديث على وجوه كثيرة، قد أفردتها في جزء على حِدة. وأما سياقه فغريب جدّا، ويقال: إنه جمعه من أحاديث كثيرة، وجعله سياقا واحدا، فأُنكر عليه بسبب ذلك. وسمعت شيخنا الحافظ أبا الحجاج المزي يقول: إنه رأى للوليد بن مسلم مصنّفا قد جمع فيه كل الشواهد لبعض مفردات هذا الحديث، فالله أعلم " التفسير (٢٨٦/٣ ـ ٢٨٨).

(١) ذكر ابن القيم أن النوع الثالث لم يقف على حديث يدلّ عليه، وأكثر الأحاديث صريحة في أن الشفاعة في أهل التوحيد من أرباب الكبائر إنما تكون بعد دخولهم النار، وأما أن يشفع فيهم قبل الدخول فلا يدخلون، فلم يظفر فيه بنص. ينظر: تهذيب السنن مع عون المعبود (٧٨/١٣).
وقد أنكر الوعيدية من الخوارج والمعتزلة والزيدية الشفاعة في أهل الكبائر؛ إذ منعوا أن يشفع لمن يستحق العذاب، أو أن يخرج من النار من يدخلها. ينظر: الفتاوى (١١٦/١، ١٤٨). وانظر: شرح البخاري لابن بطال (٤٣٧/١٠).
وذكر ابن بطال أن طائفة من المعتزلة سلّمت بالشفاعة لكن خصتها بصاحب الكبيرة الذي تاب منها، أو صاحب الصغيرة المصرّ عليها. شرح البخاري (٤٣٨/١٠ ـ ٤٣٩).
قال ابن حجر: "وتعقب بأن من قاعدتهم أن التائب من الذنب لا يعذب، وان اجتناب الكبائر يكفر الصغائر، فيلزم قائله أن يخالف أصله. وأجيب بأنه لا مغايرة بين القولين؛ إذ لا مانع من أن حصول ذلك للفريقين إنما حصل بالشفاعة، لكن يحتاج من قصرها على ذلك إلى دليل التخصيص " فتح الباري (٤٢٨/١١).

(٢) قال ابن القيم: "وهذا قد يستدل عليه بدعاء النبي ﷺ لأبي سلمة، وقوله (اللهم اغفر لأبي سلمة، وارفع درجته في المهديين). وقوله في حديث أبي موسى الأشعري: (اللهم اغفر لعبيد أبي عامر، واجعله يوم القيامة فوق كثير من خلقك) تهذيب السنن مع عون المعبود (٧٧/١٣ ـ ٧٨).
وحديث دعائه لأبي سلمة أخرجه مسلم في صحيحه (رقم٩٢٠). ودعائه لأبي عامر أخرجه البخاري (٤٣٢٣ ـ ٦٣٨٣)، ومسلم (٢٤٩٨). =

النوع الخامس: الشفاعة في أقوام أن يدخلوا الجنة بغير حساب، ويحسن أن يستشهد لهذا النوع بحديث عكاشة بن محصن، حين دعا له رسول الله ﷺ أن يجعله من السبعين ألفا الذين يدخلون الجنة بغير حساب، والحديث مخرج في «الصحيحين»(١).

النوع السادس: الشفاعة في تخفيف العذاب عمن يستحقه، كشفاعته في عمه أبي طالب أن يخفف عنه عذابه(٢).

= والشارح هنا نقل موافقة المعتزلة لهذا النوع من الشفاعة، وقد سبقه لهذا القاضي عياض في إكمال المعلم (٥٦٦/١). وتعقبه ابن حجر بقوله: "وفي تسليم المعتزلة نظر" فتح الباري (٤٢٨/١١).

قال ابن تيمية: "وقد قيل: إن بعض أهل البدعة ينكرها " الفتاوى (١٤٨/١).

وقال أيضاً: "وأما الوعيدية من الخوارج والمعتزلة فزعموا أن الشفاعة إنما هي للمؤمنين خاصة في رفع بعض الدرجات، وبعضهم أنكر الشفاعة مطلقا " الفتاوى (٣١٤/١).

وقال أيضاً عنهم: "ولم ينفوا الشفاعة لأهل الثواب في زيادة الثواب " الفتاوى (١١٦/١).

وقال في موضع آخر: "ولم ينكروا شفاعته للمؤمنين إلا ما يحكى عن طائفة قليلة منهم" الرد على البكري مع الأخنائي صـ٢١٢.

(١) الحديث أخرجه البخاري (٥٨١١، ٦٥٤٢)، ومسلم (٢١٦، ٢١٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. وهو عند مسلم (٢١٨) من حديث عمران بن حصين رضي الله عنه.

وقع نزاع بين العلماء في إثبات هذا النوع وإدخاله تحت أنواع الشفاعة، فقد أثبته طائفة من أهل العلم، ومنهم:

القاضي عياض في إكمال المعلم (٥٦٦/١)، ونقله النووي عنه وأقرّه في شرح مسلم (٥٧/٣)، والقرطبي في التذكرة (٦٠٨/٢)، وابن القيّم في تهذيب السنن مع عون المعبود (٧٧/١٣)، والسفاريني في: لوائح الأنوار السنيّة (٢٤٧/٢).

ونازع في ذلك ابن حجر في ذلك، فقال: "قوله تعالى في جواب قوله ﷺ (أمتي أمتي: ادخل الجنة من أمتك من لا حساب عليهم) كذا قيل، ويظهر لي أن دليله سؤاله ﷺ الزيادة على السبعين ألفا الذين يدخلون الجنة بغير حساب فأجيب " فتح الباري (٤٢٨/١١).

(٢) جاء عند البخاري (٣٨٨٥)، ومسلم (٢١٠) من حديث أبي سعيد الخدري ـ رضي الله عنه ـ أنه سمع النبي ﷺ ـ وذكر عنده عمه ـ فقال: "لعلّه تنفعه شفاعتي يوم القيامة فيجعل في ضحضاح من النار يبلغ كعبيه يغلي منه دماغه ". =

ثم قال القرطبي في (التذكرة) بعد ذكر هذا النوع: فإن قيل: فقد قال تعالى: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ﴿٤٨﴾﴾ [المدَّثِّر: ٤٨]. قيل له: لا تنفعه في الخروج من النار، كما تنفع عصاة الموحدين، الذين يخرجون منها ويدخلون الجنة[١].

النوع السابع: شفاعته أن يؤذن لجميع المؤمنين في دخول الجنة، كما تقدم. وفي صحيح مسلم[٢] عن أنس رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ قال: «أنا أول شفيع في الجنة».

النوع الثامن: شفاعته في أهل الكبائر من أمته، ممن دخل النار، فيخرجون منها، وقد تواترت بهذا النوع الأحاديث. وقد خفي علم ذلك على الخوارج والمعتزلة، فخالفوا في ذلك، جهلا منهم بصحة الأحاديث، وعنادا ممن علم ذلك واستمر على بدعته[٣].

وهذه الشفاعة تشاركه فيها الملائكة والنبيون والمؤمنون أيضا.

= وأخرج البخاري (٦٢٠٨،٣٨٨٣)، ومسلم (٢٠٩) من حديث العباس بن عبد المطلب - رضي الله عنه - أنه قال: يا رسول الله، هل نفعت أبا طالب بشيء، فإنه كان يحوطك ويغضب لك؟ قال: نعم، هو في ضحضاح من نار، لولا أنا لكان في الدرك الأسفل من النار ".

قال ابن تيمية: "فهذا نص صحيح صريح لشفاعته في بعض الكفار أن يخفف عنه العذاب، بل في أن يجعله أهون أهل النار عذابا " الفتاوى (١/١١٧).

(١) معنى المنفعة في الآية الإخراج. وأما معناها في الحديث فهو التخفيف، تطييبا لقلب الشافع وهو النبي ﷺ.

(٢) (رقم ١٩٦).

(٣) قال ابن تيمية: "وقد اتفق المسلمون على أن نبينا شفيع يوم القيامة، وأن الخلق يطلبون منه الشفاعة، لكن عند أهل السنة أنه يشفع في أهل الكبائر، وأما عند الوعيدية فإنما يشفع في زيادة الثواب " الفتاوى (١/١٠٤).

وقال أيضاً: "إن أحاديث الشفاعة في (أهل الكبائر) ثابتة متواترة عن النبي ﷺ، وقد اتفق عليها السلف من الصحابة وتابعيهم بإحسان وأئمة المسلمين، وإنما نازع في ذلك أهل البدع من الخوارج والمعتزلة ونحوهم " الفتاوى (٤/٣٠٩).

وينظر: الفتاوى (١/١١٦، ١٥٣، ٣١٣)، (١١/٦٦٢)، (٢٠/١٠٥).

وهذه الشفاعة تتكرر منه ﷺ أربع مرات.

ومن أحاديث هذا النوع، حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي». رواه الإمام أحمد رحمه الله[(١)].

وروى البخاري رحمه الله في كتاب التوحيد[(٢)]: حدثنا سليمان بن حرب، حدثنا حماد بن زيد، حدثنا معبد بن هلال العنزي، قال: اجتمعنا وناس من أهل البصرة، فذهبنا إلى أنس بن مالك، وذهبنا معنا بثابت البناني، يسأله لنا عن حديث الشفاعة، فإذا هو في قصره، فوافقناه يصلي الضحى، فاستأذنا، فأذن لنا وهو قاعد على فراشه، فقلنا لثابت: لا تسأله عن شيء أول من حديث الشفاعة، فقال: يا أبا حمزة، هؤلاء إخوانك من أهل البصرة، جاؤوك يسألونك عن حديث الشفاعة، فقال: «حدثنا محمد ﷺ، قال: إذا كان يوم القيامة، ماج الناس بعضهم في بعض، فيأتون آدم، فيقولون: اشفع لنا إلى ربك، فيقول: لست لها، ولكن عليكم بإبراهيم، فإنه خليل الرحمن، فيأتون إبراهيم، فيقول: لست لها، ولكن عليكم بموسى، فإنه كليم الله، فيأتون موسى، فيقول: لست لها، لكن عليكم بعيسى، فإنه روح الله وكلمته، فيأتون عيسى، فيقول: لست لها، ولكن عليكم بمحمد ﷺ، فيأتوني، فأقول: أنا لها، فأستأذن على ربي فيؤذن لي، ويلهمني محامد أحمده بها، لا تحضرني الآن، فأحمده بتلك المحامد، وأخر له ساجدا، فيقال: يا محمد، ارفع رأسك، وقل يسمع لك، واشفع تشفع، وسل تعط، فأقول: يا رب أمتي أمتي، فيقال: انطلق فأخرج منها

---

(١) أخرجه أحمد (١٣٢٢٢)، وأبو داود (٤٧٣٩)، والترمذي (٢٤٣٥)، وابن حبان (٦٤٦٨)، والحاكم (١/١٣٩، ١٤٠)، وأبو يعلى (٣٢٨٤، ٤١٠٥، ٤١١٥)، والبيهقي في السنن الكبرى (٨/١٧، ١٠/١٩٠)، والشعب (٣١٠، ٣١١)، والطبراني في الكبير (١/٢٥٨ رقم ٧٤٩)، والأوسط (٣٥٦٦، ٨٥١٨)، والصغير (٤٤٨)، والشهاب في مسنده (٢٣٦). والحديث صححه الألباني.
وأخرجه الترمذي (٢٤٣٦)، وابن ماجه (٤٣١٠)، وابن حبان (٦٤٦٧) من حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنهما.
(٢) (رقم ٧٥١٠).

من كان في قلبه مثقال شعيرة من إيمان، فأنطلق فأفعل، ثم أعود فأحمده بتلك المحامد، ثم أخر له ساجدا، فيقال: يا محمد، ارفع رأسك، وقل يسمع لك، واشفع تشفع، وسل تعط، فأقول: يا رب أمتي أمتي، فيقال: انطلق فأخرج منها من كان في قلبه مثقال ذرة أو خردلة من إيمان، فأنطلق فأفعل، ثم أعود بتلك المحامد، ثم أخر له ساجدا، فيقال: يا محمد، ارفع رأسك، وقل يسمع لك، وسل تعط، واشفع تشفع، فأقول: يا رب، أمتي أمتي، فيقول: انطلق فأخرج من كان في قلبه أدنى أدنى أدنى مثقال حبة من خردل من إيمان، فأخرجه من النار، فأنطلق فأفعل. قال: فلما خرجنا من عند أنس، قلت: لو مررنا بالحسن، وهو متوار في منزل أبي خليفة[١]، فحدثناه بما حدثنا به أنس بن مالك، فأتيناه، فسلمنا عليه، فأذن لنا، فقلنا له: يا أبا سعيد، جئناك من عند أخيك أنس بن مالك، فلم نر مثل ما حدثنا في الشفاعة، فقال: هيه[٢]؟ فحدثناه بالحديث، فانتهى إلى هذا الموضع، فقال: هيه؟ فقلنا: لم يزد لنا على هذا، فقال: لقد حدثني وهو جميع[٣] منذ عشرين سنة، فلا أدري، أنسي أم كره أن تتكلوا[٤]؟ فقلنا: يا أبا سعيد، فحدثنا، فضحك وقال: خلق الإنسان عجولا! ما ذكرته إلا وأنا أريد أن أحدثكم حديثي كما حدثكم به، قال: ثم أعود الرابعة، فأحمده بتلك المحامد، ثم أخر له ساجدا، فيقال: يا محمد، ارفع رأسك، وقل يسمع لك، وسل تعطه، واشفع تشفع، فأقول: يا رب، ائذن لي فيمن قال: لا إله إلا الله، فيقول: وعزتي وجلالي، وكبريائي وعظمتي، لأخرجن منها من قال: لا إله إلا الله». وهكذا رواه مسلم[٥].

---

(١) بسبب الخوف من بطش الحجاج بن يوسف الثقفي. وللإمام الحافظ عبدالغني بن سعيد الأزدي كتاب مطبوع بعنوان: "المتوارون عن الحجاج ".

(٢) هيه: بكسر الهائين، كلمة للاستزادة في الحديث.

(٣) أي: مجتمع العقل، وهو إشارة إلى أنه كان حينئذ لم يدخل في الكِبَر الذي هو مظنة تفرّق الذهن وحدوث اختلاط الحفظ. قاله ابن حجر.

(٤) أي: تعتمدوا على الشفاعة فتتركوا العمل.

(٥) (رقم ١٩٣، ٣٢٦).

وروى الحافظ أبو يعلى عن عثمان ﵁، قال: قال رسول الله ﷺ: «يشفع يوم القيامة ثلاثة: الأنبياء، ثم العلماء، ثم الشهداء»[(١)].

وفي الصحيح[(٢)] من حديث أبي سعيد ﵁ مرفوعا، قال: «فيقول الله تعالى: شفعت الملائكة، وشفع النبيون، وشفع المؤمنون ولم يبق إلا أرحم الراحمين، فيقبض قبضة من النار، فيخرج منها قوما لم يعملوا خيرا قط»، الحديث[(٣)].

ثم إن الناس في الشفاعة على ثلاثة أقوال:

فالمشركون والنصارى والمبتدعون من الغلاة في المشايخ وغيرهم: يجعلون شفاعة من يعظمونه عند الله كالشفاعة المعروفة في الدنيا.

---

(١) أخرجه ابن ماجه (٤٣١٣)، وابن عدي في الكامل (٢٦٢/٥)، والعقيلي في الضعفاء (٣٦٧/٣)، وابن عبدالبر في جامع بيان العلم (١١٤). وفي إسناده: عنبسة بن عبدالرحمن، وهو متّهم بالوضع. وحكم الألباني على الحديث بأنه موضوع. ينظر: السلسلة الضعيفة (١٩٧٨)، والمشكاة (٥٦١١).

(٢) أخرجه مسلم (١٨٣) وهو جزء من حديث طويل.

(٣) عقد ابن خزيمة في كتاب التوحيد بابا بعنوان: "باب ذكر الدليل أن جميع الأخبار التي تقدم ذكري لها إلى هذا الموضع في شفاعة النبي ﷺ في إخراج أهل التوحيد من النار إنما هي ألفاظ عامة مرادها خاص " ثم أورد أدلته على ذلك.
وقال فيما يتعلّق بهذه اللفظة: "هذه اللفظة (لم يعملوا خيرا قط) من الجنس الذي يقول العرب: ينفي الاسم عن الشيء لنقصه عن الكمال والتمام، فمعنى هذه اللفظة على هذا الأصل، لم يعملوا خيرا قط، على التمام والكمال " التوحيد (٧٣٢/٢).
وقيل: إن المراد بالخير المنفي ما زاد على أصل الإقرار بالشهادتين، كما تدلّ عليه بقية الأحاديث. حكاه ابن حجر في: فتح الباري (٤٢٩/١٣).
فكذا يقال أيضاً أن هذا الخير المنفي ما زاد على فعل الصلاة كما جاءت بذلك النصوص.
ومثل هذه الأحاديث التي قد يكون فهمها مشكلا أو مشتبها على البعض، فإنه يجب ردّها إلى الأحاديث الواضحة المحكمة، فنصوص الكتاب والسنة يصدّق بعضها بعضا.
ومثل هذه النصوص من العمومات التي هي مخصوصة. يقول ابن الوزير: "ولا شك في ترجيح النص الخاص على العموم وتقديمه، وعليه عمل علماء الإسلام في أدلة الشريعة، ومن لم يقدّمه في بعض المواضع لم يمكنه الوفاء بذلك في كل موضع، واضطر إلى التحكّم والتلوّن من غير حجة بيّنة " إيثار الحق على الخلق صـ٣٨٣.

والمعتزلة والخوارج أنكروا شفاعة نبينا ﷺ وغيره في أهل الكبائر.

وأما أهل السنة والجماعة، فيقرون بشفاعة نبينا ﷺ في أهل الكبائر، وشفاعة غيره، لكن لا يشفع أحد حتى يأذن الله له ويحد له حدا، كما في الحديث الصحيح، حديث الشفاعة: «إنهم يأتون آدم، ثم نوحا، ثم إبراهيم، ثم موسى، ثم عيسى، فيقول لهم عيسى ﷺ: اذهبوا إلى محمد، فإنه عبد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، فيأتوني، فأذهب، فإذا رأيت ربي خررت له ساجدا، فأحمد ربي بمحامد يفتحها علي، لا أحسنها الآن، فيقول: أي محمد، ارفع رأسك، وقل يسمع، واشفع تشفع، فأقول: ربي أمتي، فيحد لي حدا[١]، فأدخلهم الجنة، ثم أنطلق فأسجد، فيحد لي حدا» ذكرها ثلاث مرات[٢].

وأما الاستشفاع بالنبي ﷺ وغيره في الدنيا إلى الله تعالى في الدعاء، ففيه تفصيل: فإن الداعي تارة يقول: بحق نبيك أو بحق فلان، يقسم على الله بأحد من مخلوقاته، فهذا محذور من وجهين:

أحدهما: أنه أقسم بغير الله.

والثاني: اعتقاده أن لأحد على الله حقا. ولا يجوز الحلف بغير الله، وليس لأحد على الله حق إلا ما أحقه على نفسه، كقوله تعالى: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الرُّوم: ٤٧]. وكذلك ما ثبت في الصحيحين[٣] من قوله ﷺ لمعاذ رضي الله عنه، وهو رديفه: يا معاذ، «أتدري ما حق الله على عباده؟ قلت: الله ورسوله أعلم، قال: حقه عليهم أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا، أتدري ما حق العباد على الله إذا فعلوا ذلك؟ قلت: الله ورسوله أعلم، قال: حقهم

---

(١) قال ابن حجر: "يبيِّن لي في كل طور من أطوار الشفاعة حدّا أقف عنده فلا أتعداه، مثل أن يقول: شفعتك فيمن أخل بالجماعة، ثم فيمن أخل بالصلاة، ثم فيمن شرب الخمر، ثم فيمن زنى، وعلى هذا الأسلوب، كذا حكاه الطيبي. والذي يدل عليه سياق الأخبار أن المراد به تفضيل مراتب المخرجين في الأعمال الصالحة.. " فتح الباري (١١/٤٣٧).

(٢) تقدّم تخريجه.

(٣) البخاري (٢٨٥٦، ٥٩٦٧، ٦٢٦٧، ٧٣٧٣)، ومسلم (٣٠).

عليه أن لا يعذبهم». فهذا حق وجب بكلماته التامة ووعده الصادق، لا أن العبد نفسه مستحق على الله شيئاً كما يكون للمخلوق على المخلوق[١]، فإن الله هو المنعم على العباد بكل خير، وحقهم الواجب بوعده هو أن لا يعذبهم، وترك تعذيبهم معنى لا يصلح أن يقسم به، ولا أن يسأل بسببه ويتوسل به، لأن السبب هو ما نصبه الله سببا. وكذلك الحديث الذي في المسند من حديث أبي سعيد عن النبي ﷺ، في قول الماشي إلى الصلاة: «أسألك بحق ممشاي هذا، وبحق السائلين عليك»[٢]، فهذا حق السائلين، هو أوجبه على نفسه، فهو الذي أحق للسائلين أن يجيبهم، وللعابدين أن يثيبهم[٣]، ولقد أحسن القائل:

ما للعباد عليه حق واجب ... كلا ولا سعي لديه ضائع

إن عذبوا فبعدله، أو نعموا ... فبفضله وهو الكريم الواسع

فإن قيل: فأي فرق بين قول الداعي: «بحق السائلين عليك» وبين قوله: «بحق نبيك» أو نحو ذلك؟

فالجواب: أن معنى قوله: «بحق السائلين عليك» أنك وعدت السائلين بالإجابة، وأنا من جملة السائلين، فأجب دعائي، بخلاف قوله: بحق فلان ـ فإن فلانا وإن كان له حق على الله بوعده الصادق ـ فلا مناسبة بين ذلك وبين

---

(١) كما هو قول المعتزلة.

(٢) الحديث أخرجه ابن ماجه (٧٧٨)، وأحمد (١١١٥٦)، وابن الجعد في مسنده (٢٠٣١)، والطبراني في الدعاء (٤٢١)، والبيهقي في الدعوات الكبير (٦٥). وإسناده ضعيف لأجل: فضيل بن مرزوق، وعطية العوفي. وقد ضعّفه الألباني في السلسلة الضعيفة (٢٤)، وضعيف الجامع (١٢٣٤٦).

(٣) تحدّث العلماء عن معنى حديث أبي سعيد: "اللهم إني أسألك بحق.. " ومنهم ابن تيمية، وخلاصة كلامه: أنه لو صحّ الحديث، فإن حق السائلين عليه أن يجيبهم، وحق العابدين له أن يثيبهم، وهو حق أوجبه الله تعالى على نفسه الكريمة لهم، وليس للمخلوق أن يوجب على الخالق تعالى شيئا، ثم إن هذا من الدعاء له سبحانه وتعالى، والعمل له، وهو سبب مشروع في حصول المقصود، إذ الطاعة سبب لحصول إجابته وإثباته. ينظر: الفتاوى (٢٨٨/١، ٣٤٠ قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة)، الاقتضاء (٣٢٣/٢).

إجابة دعاء هذا السائل، فكأنه يقول: لكون فلان من عبادك الصالحين أجب دعائي! وأي مناسبة في هذا وأي ملازمة؟ وإنما هذا من الاعتداء في الدعاء، وقد قال تعالى: ﴿ٱدْعُوا۟ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ۝٥٥﴾ [الأعراف: ٥٥]. وهذا ونحوه من الأدعية المبتدعة، ولم ينقل عن النبي ﷺ، ولا عن الصحابة، ولا عن التابعين، ولا عن أحد من الأئمة رضي الله عنهم، وإنما يوجد مثل هذا في الحروز(١) والهياكل التي يكتب بها الجهال والطرقية.

والدعاء من أفضل العبادات، والعبادات مبناها على السنة والاتباع، لا على الهوى والابتداع.

وإن كان مراده الإقسام على الله بحق فلان، فذلك محذور أيضا، لأن الإقسام بالمخلوق على المخلوق لا يجوز، فكيف على الخالق؟! وقد قال ﷺ: «من حلف بغير الله فقد أشرك»(٢). ولهذا قال أبو حنيفة وصاحباه رضي الله عنهم: يكره أن يقول الداعي: أسألك بحق فلان، أو بحق أنبيائك ورسلك، وبحق البيت الحرام، والمشعر الحرام، ونحو ذلك، حتى كره أبو حنيفة ومحمد ـ رضي الله عنهما ـ أن يقول الرجل: اللهم إني أسألك بمعقد العز من عرشك، ولم يكرهه أبو يوسف رحمه الله لما بلغه الأثر فيه(٣).

---

(١) أي: ما يتعوّذ به.

(٢) أخرجه أبو داود (٣٢٥١)، والترمذي (١٥٣٥)، وأحمد (٦٠٧٣)، وأبو داود الطيالسي (١٨٩٦)، وأبو عوانة (٥٩٦٧)، وابن الجعد في مسنده (٨٩٥)، وابن حبان (٤٣٥٨)، الحاكم (٤/٣٣٠)، والبيهقي (٢٩/١٠) كلهم من حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنهما. وصححه الألباني في الإرواء (٢٨٢/٨)، والسلسلة الصحيحة (٢٠٤٢).

(٣) مقالة أبي حنيفة: لا ينبغي لأحد أن يدعو الله إلا به، وأكره أن يقول: بمعاقد العزّ من عرشك. ومراده لا يدعى الله إلا بما ثبت.
وقال أبو يوسف: بمعقد العزّ من عرشه هو الله، فلا أكره هذا.
ومَنْعُ أبي حنيفة وصاحبيه من قول: بحق أنبيائك؛ لأن مسألة الله بخلقه لا تجوز، فلا حق للمخلوق على الخالق، فلا يجوز أن يُسأل بما ليس مستحقا عليه، ولأن ذلك من القسم بغير الله تعالى. ولكن معقد العزّ من عرشك، هل هو سؤال بمخلوق أو خالق؟ فيه نزاع بينهم. ينظر: الفتاوى (٢٠٣/١، ٣٤٥ قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة)، والاقتضاء (٣٠٧/٢ ـ ٣٠٨). =

وتارة يقول: بجاه فلان عندك، أو يقول: نتوسل إليك بأنبيائك ورسلك وأوليائك. ومراده: أن فلانا عندك ذو وجاهة وشرف ومنزلة فأجب دعاءنا، وهذا أيضاً محذور، فإنه لو كان هذا هو التوسل الذي كان الصحابة يفعلونه في حياة النبي ﷺ لفعلوه بعد موته، وإنما كانوا يتوسلون في حياته بدعائه، يطلبون منه أن يدعو لهم، وهم يؤمنون على دعائه، كما في الاستسقاء وغيره. فلما مات ﷺ قال عمر رضي الله عنه - لما خرجوا يستسقون -: «اللهم إنا كنا إذا أجدبنا نتوسل إليك بنبينا فتسقينا، وإنا نتوسل إليك بعم نبينا»[(١)]. معناه بدعائه هو ربه وشفاعته وسؤاله، ليس المراد أنا نقسم عليك به، أو نسألك بجاهه عندك[(٢)]، إذ لو كان ذلك مرادا لكان جاه النبي ﷺ أعظم وأعظم من جاه العباس[(٣)].

وتارة يقول: باتباعي لرسولك ومحبتي له، وإيماني به وبسائر أنبيائك

= وقال الشيخ عبداللطيف بن عبدالرحمن بن حسن آل الشيخ: "قد يراد بهذه الكلمة المحل، أي: محل العقد وزمانه، كـ(مذهب) يطلق على محل الذهاب وزمانه. وربما أريد بها المفعول كـ(مركب) بمعنى المركوب، ويكون هنا: اسم مصدر من عقد يعقد عقدا، والاسم معقد، ويكون صفة ذات، ولهذا قال أبو يوسف: معقد العز هو الله، وأما أبو حنيفة فنظر إلى أن اللفظ محتمل لمعاني متعددة، فلذلك كره المسألة به، وبهذا يتبيَّن المعنى " مجموعة الرسائل والمسائل النجدية (٣/٩٨).
والأثر المذكور لا يصح، بل حكم عليه ابن الجوزي بالوضع كما في الموضوعات (١٤٢/٢).
والمراد بكراهة أبي حنيفة هنا: التحريم، كما بيّنه ابن عابدين في حاشيته (٣٩٦/٦).

(١) أخرجه البخاري (١٠١٠، ٣٧١٠).

(٢) ويقال أيضاً: ليس نفس مجرّد جاههم ما يقتضي إجابة دعائه إذا سأل الله بهم حتى يسأل الله بذلك، بل جاههم ينفعه إذا اتّبعهم وأطاعهم فيما أمروا به عن الله.
فالتوسل إلى الله تعالى بالجاه ليس فيه ما يوجب حصول مقصود المتوسِل، فلا مناسبة بين توسّله إلى الله بجاههم وبين مسألته وليس سببا في حصول المطلوب، بل يكون قد سأل بأمر أجنبي عنه ليس سببا لنفعه. ينظر: الفتاوى (٢١٢/١، ٢١٨، ٢٨٧ قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة)، والاقتضاء (٣١١/٢).

(٣) لو كان التوسل بالنبي ﷺ بعد موته، لكان توسل الصحابة بدعاء العباس توسلا بأضعف السببين مع القدرة على أعلاهما، وهذا من الجهل.

ورسلك وتصديقي لهم، ونحو ذلك. فهذا من أحسن ما يكون في الدعاء والتوسل والاستشفاع[١].

فلفظ التوسل بالشخص والتوجه به فيه إجمال[٢]، غلط بسببه من لم يفهم معناه: فإن أريد به التسبب به لكونه داعيا وشافعا، وهذا في حياته يكون، أو لكون الداعي محبا له، مطيعا لأمره، مقتديا به، وذلك أهل للمحبة والطاعة والاقتداء، فيكون التوسل إما بدعاء الوسيلة وشفاعته، وإما بمحبة السائل واتباعه، أو يراد به الإقسام به والتوسل بذاته، فهذا الثاني هو الذي كرهوه ونهوا عنه.

وكذلك السؤال بالشيء، قد يراد به التسبب به، لكونه سببا في حصول المطلوب، وقد يراد به الإقسام به.

ومن الأول: حديث الثلاثة الذين أووا إلى الغار، وهو حديث مشهور في الصحيحين[٣] وغيرهما، فإن الصخرة انطبقت عليهم، فتوسلوا إلى الله بذكر أعمالهم الصالحة الخالصة، وكل واحد منهم يقول: فإن كنت فعلت ذلك ابتغاء وجهك فافرج عنا ما نحن فيه، فانفرجت الصخرة فخرجوا يمشون. فهؤلاء دعوا الله بصالح الأعمال، لأن الأعمال الصالحة

---

(١) قال ابن تيمية عن هذا النوع من التوسل: "هذا التوسل بالإيمان به وطاعته فرض على كل أحد، باطنا وظاهرا، في حياة رسول الله ﷺ وبعد موته، في مشهده ومغيبه، لا يسقط التوسل بالإيمان به وبطاعته عن أحد من الخلق في حال من الأحوال بعد قيام الحجة عليه، ولا بعذر من الأعذار، ولا طريق إلى كرامة الله ورحمته والنجاة من هوانه وعذابه إلا التوسل بالإيمان به وبطاعته " الفتاوى (١٤٣/١ قاعد جليلة في التوسل والوسيلة).
وقال أيضاً: "لكن التوسل بالإيمان به وبطاعته هو أصل الدين، وهذا معلوم بالاضطرار من دين الإسلام للخاصة والعامة، فمن أنكر هذا المعنى فكفره ظاهر للخاصة والعامة " الفتاوى (١٥٣/١ قاعد جليلة في التوسل والوسيلة).

(٢) قرّر ذلك ابن تيمية كما في الفتاوى (١٥٣/١ قاعد جليلة في التوسل والوسيلة).

(٣) البخاري (٢٢١٥، ٢٢٧٢، ٢٣٣٣، ٥٩٧٤)، ومسلم (٢٧٤٣) من حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنهما.

هي أعظم ما يتوسل به العبد إلى الله، ويتوجه به إليه[١]، ويسأله به، لأنه وعد أن يستجيب للذين آمنوا وعملوا الصالحات ويزيدهم من فضله.

فالحاصل أن الشفاعة عند الله ليست كالشفاعة عند البشر، فإن الشفيع عند البشر كما أنه شافع للطالب شفعه في الطلب، بمعنى أنه صار شفعا فيه بعد أن كان وترا[٢]، فهو أيضاً قد شفع المشفوع إليه، فبشفاعته صار فاعلا للمطلوب، فقد شفع الطالب والمطلوب منه، والله تعالى وتر، لا يشفعه أحد، فلا يشفع عنده أحد إلا بإذنه، فالأمر كله إليه، فلا شريك له بوجه. فسيد الشفعاء يوم القيامة إذا سجد وحمد الله تعالى، فقال له الله: «ارفع رأسك، وقل يسمع، واسأل تعطه، واشفع تشفع، فيحد له حدا فيدخلهم الجنة»، فالأمر كله لله. كما قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْأَمْرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِ﴾ [آل عِمرَان: ١٥٤]. وقال تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَىْءٌ﴾ [آل عِمرَان: ١٢٨]. وقال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعرَاف: ٥٤][٣].

فإذا كان لا يشفع عنده أحد إلا بإذنه لمن يشاء، ولكن يكرم الشفيع

---

(١) والتوسل بالأعمال الصالحة هو آكد الفرائض وأجلّها، وأوسع المجالات وأرحبها، يقول ابن تيمية في مطلع قاعدة جليلة في التوسل: "التوسل بالإيمان به وطاعته فرض على كل أحد في كل حال، باطنا وظاهرا، في حياة رسول الله ﷺ وبعد موته، في مشهده ومغيبه، لا يسقط التوسل بالإيمان به وبطاعته عن أحد من الخلق في حال من الأحوال، بعد قيام الحجة عليه، ولا طريق إلى كرامة الله ورحمته والنجاة من هوانه وعذابه إلا التوسل بالإيمان به وبطاعته " الفتاوى (١٤٣/١ قاعد جليلة في التوسل والوسيلة).

(٢) ينظر: الإيمان صـ٦١، والفتاوى (٣٠٠/٢٨).

(٣) بيَّن ابن تيمية هذا المعنى بقوله: "فلا يملك مخلوق الشفاعة بحال، ولا يتصور أن يكون نبي فمن دونه مالكا لها، بل هذا ممتنع، كما يمتنع أن يكون خالقا وربا، وهذا كما قال: (قل ادعوا الذين زعمتم من دون الله لا يملكون مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض وما لهم فيهما من شرك وما له منهم من ظهير) فنفى الملك مطلقا، ثم قال: (ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له) فنفى نفع الشفاعة إلا لمن استثناه، لم يثبت أن مخلوقا يملك الشفاعة، بل هو سبحانه له الملك وله الحمد، لا شريك له في الملك " الفتاوى (٤٠٦/١٤).

بقبول شفاعته[١]، كما قال ﷺ: «اشفعوا تؤجروا، ويقضي الله على لسان نبيه ما يشاء»[٢].

وفي الصحيح أن النبي ﷺ قال: «يا بني عبد مناف، لا أملك لكم من الله من شيء، يا صفية يا عمة رسول الله، لا أملك لك من الله من شيء، يا عباس عم رسول الله، لا أملك لك من الله من شيء»[٣].

وفي الصحيح أيضاً عن النبي ﷺ: «لا ألفين أحدكم يأتي يوم القيامة على رقبته بعير له رغاء، أو شاة لها يعار، أو رقاع تخفق، فيقول: أغثني أغثني، فأقول: قد أبلغتك، لا أملك لك من الله من شيء»[٤].

فإذا كان سيد الخلق وأفضل الشفعاء يقول لأخص الناس به: لا أملك لكم من الله من شيء فما الظن بغيره؟!

وإذا دعاه الداعي[٥]، وشفع عنده الشفيع، فسمع الدعاء، وقبل الشفاعة، لم يكن هذا هو المؤثر فيه كما يؤثر المخلوق في المخلوق، فإنه سبحانه وتعالى هو الذي جعل هذا يدعو ويشفع، وهو الخالق لأفعال العباد، فهو الذي وفق العبد للتوبة ثم قبلها، وهو الذي وفقه للعمل ثم أثابه، وهو الذي وفقه للدعاء ثم أجابه. وهذا مستقيم على أصول أهل السنة المؤمنين بالقدر، وأن الله خالق كل شيء.

---

(١) قال ابن تيمية: "وحقيقته (أي: الشفاعة) أن الله هو الذي يتفضّل على أهل الإخلاص والتوحيد، فيغفر لهم بواسطة دعاء الشافع الذي أذِن له أن يشفع ليكرمه بذلك" الإيمان صـ٧٥.

(٢) أخرجه البخاري (١٤٣٢، ٦٠٢٧، ٦٠٢٨)، ومسلم (٢٦٢٧) من حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه.
قال ابن حجر: "أي: من موجبات قضاء الحاجة أو عدمها، أي: إن قضيتها أو لم أقضها فهو بتقدير الله تعالى وقضائه" فتح الباري (١٠/٤٥١).

(٣) أخرجه البخاري ٢٧٥٣، ٣٥٢٧، ٤٧٧١)، ومسلم (٢٠٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) جزء من حديث أخرجه البخاري (٣٠٧٣)، ومسلم (١٨٣١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٥) هذا الموضع من كلام الشارح مأخوذ من: الفتاوى (١٤/٣٨٢). وانظر: شرح الأصبهانية صـ٤٣٥.

❑ **قوله: (والميثاق الذي أخذه الله تعالى من آدم وذريته حق).**

ش: قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ[(١)] وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟[(٢)] يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾﴾ [الأعراف: ١٧٢]. يخبر سبحانه أنه استخرج ذرية بني آدم من أصلابهم شاهدين على أنفسهم أن الله ربهم ومليكهم، وأنه لا إله إلا هو[(٣)].

---

(١) في الأصول: (ذرياتهم) وهي قراءة أبي عمرو بن العلاء التي يقرأ بها ابن تيمية، وجُلّ هذا الشرح من كلام ابن تيمية ـ كما هو معلوم ـ.

(٢) قوله تعالى: ﴿أَن تَقُولُوا۟﴾ جاء تقديرها عند الكوفيين من النحاة بـ(لئلا تقولوا)، بخلاف البصريين الذين قدروها بـ(كراهة أن تقولوا).

(٣) ذكر الشنقيطي في تفسيره أن في الأخذ المذكور في الآية قولان: (١) إيجاد قرن بعد قرن، ومعنى الإشهاد هو نصب الأدلة القاطعة على أنه المستحق للعبادة، وعليه فيكون قولهم: بلى، بلسان حالهم، لظهور الأدلة عليه.
إخراج جميع ذرية آدم من ظهور الآباء في صورة الذر، وأشهدهم على ذلك بلسان المقال، وأرسل الرسل بعد ذلك مذكرة بهذا الميثاق. أضواء البيان (٢/٣٩٥ ـ ٣٩٦) = مختصرا.
والقول الأول هو ما ذهب إليه ابن تيمية، وابن القيم، وابن كثير، وكذا شارح الطحاوية.
وممن ذهب إلى القول الثاني ابن جرير الطبري في تفسيره (١٣/٢٢٢ فما بعدها).
وابن تيمية يجعل الميثاق والإقرار المذكور في الآية هو دليل الفطرة، فقال في ذلك: (فإن هذه الآية بينه في إقرارهم وشهادتهم على أنفسهم بالمعرفة التي فطروا عليها: أن الله ربهم. وقال ﷺ "كل مولود يولد على الفطرة". وطائفة من العلماء جعلوا هذا الإقرار لما استخرجوا من صلب آدم وأنه أنطقهم وأشهدهم، لكن هذا لم يثبت به خبر صحيح عن النبي ـ ﷺ ـ، والآية لا تدل عليه.
وإنما الذي جاءت به الأحاديث المعروفة أنه استخرجهم، وأراهم لآدم، وميّز بين أهل الجنة وأهل النار منهم... وأما إنطاقهم و إشهادهم فروي عن بعض السلف) جامع الرسائل (١/١١). وانظر: درء التعارض(٨/٤٨٢).
وبين ابن تيمية، وكذا ابن القيم، وتبعهما شارح الطحاوية أن الآثار الواردة في الإنطاق والإشهاد ليست بثابتة، وإنما الثابت أن آدم أري ذريته، وعرف أهل الجنة والنار منهم.
يقول في ذلك ابن تيمية: (وإنما المرفوع الذي في السنن، كأبي داود، والترمذي، وموطأ مالك، من حديث أبي هريرة، ومن حديث عمر: هو أنهم استخرجهم، =

وقد وردت أحاديث في أخذ الذرية من صلب آدم ـ عليه السلام ـ، وتمييزهم إلى أصحاب اليمين وإلى أصحاب الشمال، وفي بعضها الإشهاد عليهم بأن الله ربهم:

فمنها: ما رواه الإمام أحمد عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ، عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ، قال: «إن الله أخذ الميثاق من ظهر آدم عليه السلام بنَعمَان ـ يعني عرفة ـ، فأخرج من صلبه كل ذرية ذرأها، فنثرها بين يديه، ثم كلمهم قُبُلا، قال: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا﴾ [الأعراف: ١٧٢]. إلى قوله: ﴿ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٣].»

ورواه النسائي أيضا، وابن جرير، وابن أبي حاتم[١]، والحاكم في المستدرك، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه[٢].

وروى الإمام أحمد أيضاً عن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ: أنه سئل عن هذه الآية، فقال: سمعت رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ سئل عنها، فقال: «إن الله خلق

= ليس في هذه الكتب أنهم نطقوا ولا تكلموا. ولكن في حديث أبي هريرة أنه أراهم آدم. وفي حديث عمر وغيره أنه قال: هؤلاء للجنة وهؤلاء للنار) درء التعارض(٨/٤٨٣ ـ ٤٨٤). وقال: (فشهادة المرء على نفسه في القرآن يراد بها: إقراره. فمن أقر بحق عليه فقد شهد به على نفسه) درء التعارض(٨/٤٨٥).

وقال ابن القيم بعد أن بين أن هناك مفارقة بين الآية وتلك الآثار: (وأحسن ما فسرت به الآية قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: "كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه" فالميثاق الذي أخذه سبحانه عليهم، والإشهاد الذي أشهدهم على أنفسهم، والإقرار الذي أقروا به هو: الفطرة التي فطروا عليها؛ لأنه سبحانه احتج عليهم بذلك، وهو لا يحتج عليهم بما لا يعرفه أحد منهم ولا يذكره) أحكام أهل الذمة(٢/٥٢٧).

(١) هو: أبو محمد عبدالرحمن بن محمد بن إدريس التميمي الحنظلي الرازي، من كبار أئمة علم الحديث، صنّف كتاب "الجرح والتعديل" وغيره، قال أبو يعلى الخليلي: أخذ أبو محمد علم أبيه، وأبي زرعة، وكان بحرا في العلوم ومعرفة الرجال. وقال علي بن أحمد الفرضي: ما رأيت أحدا ممن عرف عبدالرحمن ذكر عنه جهالة قطّ. ينظر: السير (١٣/٢٦٣).

(٢) أخرجه أحمد (٤٥٥)، والطبري (١٣/٢٢٢)، والحاكم (١/٨٠، ٢/٥٩٣). والحديث صححه الألباني في السلسلة الصحيحة (١٦٢٣).

آدم عليه السلام، ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذرية، قال: خلقت هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون. ثم مسح ظهره، فاستخرج منه ذرية قال: خلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون، فقال رجل: يا رسول الله، ففيم العمل؟ قال رسول الله ﷺ: إن الله ﷻ إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة، حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة، فيدخل به الجنة، وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار، حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار فيدخل به النار». ورواه أبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن أبي حاتم، وابن جرير، وابن حبان في صحيحه[١].

وروى الترمذي عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ـ ﷺ ـ: «لما خلق الله آدم مسح على ظهره، فسقط من ظهره كل نسمة هو خالقها من ذريته إلى يوم القيامة، وجعل بين عيني كل إنسان منهم وبيصا من نور، ثم عرضهم على آدم، فقال: أي رب، من هؤلاء؟ قال: هؤلاء ذريتك، فرأى رجلا منهم، فأعجبه وبيص ما بين عينيه، فقال: أي رب، من هذا؟ قال: هذا رجل من آخر الأمم من ذريتك يقال له: داود[٢]، قال: رب، كم عمره؟ قال: ستون سنة، قال: أي رب، زده من عمري أربعين سنة، فلما انقضى عمر آدم، جاء ملك الموت، قال: أولم يبق من عمري أربعون سنة؟

(١) أخرجه مالك (٢/٩٨)، وأحمد (٣١١)، وأبو داود (٤٧٠٣)، والترمذي (٣٠٧٥)، والنسائي في الكبرى (١١١٩٠)، وابن حبان (٦١٦٦)، والحاكم (١/٨٠، ٢/٣٥٤، ٥٩٣). قال الترمذي: هذا حديث حسن، ومسلم بن يسار لم يسمع من عمر، وقد ذكر بعضهم في هذا الإسناد بين مسلم بن يسار وبين عمر رجلا مجهولا. والحديث ضعّفه ابن عبدالبر في التمهيد (٦/٣)، والألباني في السلسلة الضعيفة (٣٠٧١).

(٢) من اللطائف ما ذكره ابن تيمية من المناسبة بين آدم وداود ـ عليهما السلام ـ، فقال: (ولهذا كان بين داود، وآدم من المناسبة ما أحب به داود حين أراه ذريته، وسأل عن عمره؟ فقيل: أربعون سنة. فوهبه من عمره الذي هو ألف سنة ستين سنة. والحديث صحيح رواه الترمذي وغيره وصححه؛ ولهذا كلاهما ابتلي بما ابتلاه به من الخطيئة كما أن كلا منهما مناسبة للأخرى؛ إذ جنس الشهوتين واحد ورفع درجته بالتوبة العظيمة التي نال بها من محبة الله له وفرحه به ما نال ويذكر عن كل منهما من البكاء والندم والحزن ما يناسب بعضه بعضا) الفتاوى(٣٥/٤٢ ـ ٤٣).

قال: أولم تعطها ابنك داود؟ قال: فجحد فجحدت ذريته، ونسي آدم، فنسيت ذريته، وخطئ آدم، فخطئت ذريته» ثم قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. ورواه الحاكم وقال: صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه(١).

وروى الإمام أحمد أيضا(٢) عن أنس بن مالك ـ رضي الله عنه ـ، عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ، قال: «يقال للرجل من أهل النار يوم القيامة: أرأيت لو كان لك ما على الأرض من شيء، أكنت مفتديا به؟ قال: فيقول: نعم، قال: فيقول: قد أردت منك أهون من ذلك، قد أخذت عليك في ظهر آدم أن لا تشرك بي شيئاً فأبيت إلا أن تشرك بي». وأخرجاه في الصحيحين أيضا(٣).

وفي ذلك أحاديث أخر أيضاً كلها دالة على أن الله استخرج ذرية آدم من صلبه، وميّز بين أهل النار وأهل الجنة.

ومن هنا قال من قال: إن الأرواح مخلوقة قبل الأجساد.

وهذه الآثار(٤) لا تدل على سبق الأرواح الأجساد سبقا مستقرا

(١) أخرجه الترمذي (٣٠٧٦)، وأبو يعلى (٦٣٧٧، ٦٦٥٤)، وابن حبان (٦١٣٤)، والحاكم (٢/٣٥٤، ٦٤٠).

(٢) أخرجه أحمد (١٢٢٨٩)، والبخاري (٣٣٣٤، ٦٥٣٨، ٦٥٥٧)، ومسلم (٢٨٠٥).

(٣) لا منافاة ولا مناقضة بين دليل الفطرة والعقل؛ إذ هما دليلان يقرّران قبول الرسالة، والتصديق بها. وقد بين ذلك ابن تيمية فقال: "وهذا لا يناقض قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، فإن الرسول يدعو إلى التوحيد لكن إن لم يكن في الفطرة دليل عقلي يعلم به إثبات الصانع، لم يكن في مجرد الرسالة حجة عليهم. فهذه الشهادة على أنفسهم التي تتضمن إقرارهم بأن الله ربهم، ومعرفتهم بذلك، وأن هذه المعرفة والشهادة أمر لازم لكل بني آدم، به تقوم حجة الله تعالى في تصديق رسله، فلا يمكن أحدا أن يقول يوم القيامة: إني كنت عن هذا غافلا، ولا أن الذنب كان لأبي المشرك دوني؛ لأنه عارف بأن الله ربه لا شريك له، فلم يكن معذورا في التعطيل ولا الإشراك، بل قام به ما يستحق به العذاب. ثم إن الله بكمال رحمته وإحسانه لا يعذب أحدا إلا بعد إرسال رسول إليهم، وإن كانوا فاعلين لما يستحقون به الذم والعقاب" درء التعارض(٨/٤٩١ ـ ٤٩٢).

(٤) من قول الشارح: " وهذه الآثار.." إلى قوله في صـ٣٧٥: " من أهل الشقاوة " مأخوذ من الروح: (٢/٤٦٧ ـ ٤٦٨ المسألة: ١٨).

=

ثابتا، وغايتها أن تدل على أن بارئها وفاطرها سبحانه صور النسمة، وقدّر خلقها وأجلها وعملها، واستخرج تلك الصور من مادتها، ثم أعادها إليها، وقدر خروج كل فرد من أفرادها في وقته المقدر له، ولا يدل على أنها خلقت خلقا مستقرا واستمرت موجودة ناطقة كلها في موضع واحد ثم يرسل منها إلى الأبدان جملة بعد جملة، كما قاله ابن حزم. فهذا لا تدل الآثار عليه، نعم، الرب سبحانه يخلق منها جملة بعد جملة، على الوجه الذي سبق به التقدير أولا، فيجيء الخلق الخارجي مطابقا للتقدير السابق، كشأنه سبحانه في جميع مخلوقاته، فإنه قدر لها أقدارا وآجالا، وصفات وهيئات، ثم أبرزها إلى الوجود مطابقة لذلك التقدير السابق.

= وقد نقل ابنُ القيم قولَ إسحاق بن راهويه: أجمع أهل العلم على خلق الأرواح قبل الأجساد. وقد تعقبه فقال: (وأما قول إسحاق: إن العلماء أجمعوا على أن قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢] أنها الأرواح قبل الأجساد، فإسحاق ـ رَحِمَهُ اللَّهُ تعالى ـ قال بما بلغه وانتهى إلى علمه، وليس ذلك بإجماع، فقد اختلف الناس: هل خلقت الأجساد قبل الأرواح أو معها؟على قولين حكاهما شيخنا وغيره.

وهل معنى الآية: أخذ الذرية بعضهم من بعض، وإشهادهم بما فطرهم عليه،أو إخراجهم من ظهر آدم واستنطاقهم؟ على قولين مشهورين.

والذين قالوا:إن الأرواح خلقت قبل الأجساد. ليس معهم نص من كتاب الله، ولا سنة رسوله، وغاية ما معهم قوله:﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ﴾ [الأعراف: ١٧٢] الآية،وقد علم أنها لا تدل على ذلك. وأما الأحاديث التي فيها" أنه أخرجهم مثل الذر" فهذا هل هو أشباحهم أو أمثالهم؟ فيه قولان. وليس فيها صريح بأنها أرواحهم.

والذي دل عليه القرآن والسنة والاعتبار أن الأرواح إنما خلقت مع الأجساد أو بعدها، فإن الله سبحانه خلق جسد آدم قبل روحه، فلما سواه وأكمل خلقه، نفخ فيه من روحه، فكان تعلق الروح به بعد خلق جسده.

وكذلك سنته سبحانه في خلق أولاده،كما دل عليه حديث عبدالله بن مسعود ـ المتفق على صحته ـ قال: سمعت رسول الله يقول: "إن خلق أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوما..." .وقد غلط بعض الناس حيث ظن أن نفخ الروح:إرسال الروح وبعثها إليه، وأنها كانت موجودة قبل ذلك، ونفخها تعلقها به، وليس ذلك مراد الحديث؛ بل إذا تكامل خلق الجنين أرسل الله إليه الملك فنفخ فيه نفخة، فتحدث الروح بتلك النفخة فحينئذ حدثت له الروح بواسطة النفخة" أحكام أهل الذمة (٢/٥٩٧ ـ ٥٩٨).
وانظر: الروح (٢/٤٧٨ المسألة: ١٨).

فالآثار المروية في ذلك إنما تدل على القدر السابق، وبعضها يدل على أنه سبحانه استخرج أمثالهم وصورهم وميز أهل السعادة من أهل الشقاوة.

وأما الإشهاد عليهم هناك، فإنما هو في حديثين موقوفين على ابن عباس وابن عمرو[١] - رضي الله عنهم -[٢]، ومن ثم قال قائلون من السلف والخلف: إن المراد بهذا الإشهاد إنما هو فطرتهم على التوحيد، كما تقدم في حديث أبي هريرة - رضي الله عنه -. ومعنى قوله ﴿شَهِدْنَا﴾: أي قالوا: بلى شهدنا أنك ربنا[٣]. وهذا قول ابن عباس وأبي بن كعب، وقال ابن عباس أيضاً: أشهد بعضهم على بعض، وقيل: (شهدنا) من قول الملائكة، والوقف على قوله: ﴿بَلَىٰ﴾، وهذا قول مجاهد والضحاك والسدي[٤]،وقال السدي أيضاً: هو خبر من الله تعالى عن نفسه وملائكته أنهم شهدوا على إقرار بني آدم. والأول أظهر، وما عداه احتمال لا دليل عليه، وإنما يشهد ظاهر الآية للأول.

---

(١) أثر عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما أخرجه الطبري (٣/٢٣٢)، ولفظه: "أخذوا من ظهره كما يؤخذ بالمشط من الرأس، فقال لهم: "ألست بربكم قالوا بلى " قالت الملائكة: "شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنّا كنّا عن هذا غافلين". وقال الطبري: ولا أعلمه صحيحا; لأن الثقات الذين يعتمد على حفظهم وإتقانهم حدّثوا بهذا الحديث عن الثوري، فوقفوه على عبدالله بن عمرو، ولم يرفعوه، ولم يذكروا في الحديث هذا الحرف الذي ذكره أحمد بن أبي طيبة عنه ". وصحح الموقوف ابن كثير في تفسيره (٦/٤٣٩).

(٢) قال ابن القيم: "وأما الآثار التي فيها أنه استنطقهم وأشهدهم وخاطبهم فهي بين موقوفة، ومرفوعة لا يصحّ إسنادها " أحكام أهل الذّمة (٢/٥٥٩).

(٣) يقول ابن تيمية: "وقولهم: ﴿بَلَىٰ شَهِدْنَآ﴾ [الأعراف: ١٧٢] هو إقرارهم بأنه ربهم، ومن أخبر بأمر عن نفسه فقد شهد به على نفسه. ولهذا قال في الآية: ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ [الأعراف: ١٧٢] فقولهم: بلى، معناه: أنت ربنا. وهذا إقرار بربوبيته لهم وهذا الإقرار هو شهادة على أنفسهم" درء التعارض(٨/٤٨٦).

(٤) ينظر: تفسير ابن جرير الطبري (١٣/٢٣٨).

والسّديّ هو: أبو محمد إسماعيل بن عبدالرحمن بن أبي كريمة الحجازي الكوفي، من كبار علماء التفسير، وقد أخذ عنه الثوري وشعبة وزائدة وغيرهم. ينظر: السير (٥/٢٦٤).

واعلم أن من المفسرين من لم يذكر سوى القول بأن الله استخرج ذرية آدم من ظهره وأشهدهم على أنفسهم ثم أعادهم، كالثعلبي[(١)] والبغوي وغيرهما.

ومنهم من لم يذكره، بل ذكر أنه نصب لهم الأدلة على ربوبيته ووحدانيته وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي ركّبها الله فيهم، كالزمخشري وغيره.

ومنهم من ذكر القولين، كالواحدي[(٢)] والرازي والقرطبي وغيرهم، لكن نسب الرازي القول الأول إلى أهل السنة، والثاني إلى المعتزلة.

ولا ريب أن الآية لا تدل على القول الأول، أعني أن الأخذ كان من ظهر آدم، وإنما فيها أن الأخذ من ظهور بني آدم، وإنما ذكر الأخذ من ظهر آدم والإشهاد عليهم هناك في بعض الأحاديث، وفي بعضها الأخذ والقضاء بأن بعضهم إلى الجنة وبعضهم إلى النار، كما في حديث عمر ـ رضي الله عنه ـ، وفي بعضها الأخذ وإراءة آدم إياهم من غير قضاء ولا إشهاد، كما في حديث أبي هريرة. والذي فيه الإشهاد ـ على الصفة التي قالها أهل القول الأول ـ موقوف على ابن عباس وابن عمرو، وتكلم فيه أهل الحديث، ولم يخرجه أحد من أهل الصحيح غير الحاكم في (المستدرك على الصحيحين) والحاكم معروف تساهله ـ رحمه الله ـ.

والذي فيه القضاء بأن بعضهم إلى الجنة وبعضهم إلى النار دليل على مسألة القدر. وذلك شواهده كثيرة، ولا نزاع فيه بين أهل السنة، وإنما يخالف فيه القدرية المبطلون المبتدعون.

---

(١) هو: أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري، قال الذهبي: وكان صادقا موثّقا، بصيرا بالعربية، طويل الباع في الوعظ. وله تفسير "الكشف والبيان" ملأه بالأحاديث الضعيفة والواهية، وقد وصفه ابن تيمية بقوله: "والثعلبي هو في نفسه كان فيه خير ودين، وكان حاطب ليل، ينقل ما وجد في كتب التفسير من صحيح وضعيف وموضوع ". ينظر: السير (١٧/٤٣٥)، الفتاوى (١٣/٣٥٤).

(٢) هو: أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي النيسابوري، صاحب التفاسير " الوجيز، والوسيط، والبسيط "، وكان خبيرا بالعربية طويل الباع فيها. ينظر: السير (١٨/٣٣٩).

وأما الأول: فالنزاع فيه بين أهل السنة من السلف والخلف، ولولا ما التزمته من الاختصار لبسطت الأحاديث الواردة في ذلك، وما قيل من الكلام عليها، وما ذكر فيها من المعاني المعقولة ودلالة ألفاظ الآية الكريمة.

قال القرطبي: وهذه الآية مشكلة[١]، وقد تكلم العلماء في تأويلها، فنذكر ما ذكروه من ذلك، حسب ما وقفنا عليه. فقال قوم: معنى الآية: أن الله أخرج من ظهر بني آدم بعضهم من بعض، قالوا ومعنى ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢]. دلهم بخلقه على توحيده، لأن كل بالغ يعلم ضرورة أن له ربا واحدا. ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢] أي: قال، فقام ذلك مقام الإشهاد عليهم، كما قال تعالى في السماوات والأرض: ﴿قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾ [فُصِّلَت: ١١]، ذهب إلى هذا القفال[٢] وأطنب.

وقيل: إنه سبحانه وتعالى أخرج الأرواح قبل خلق الأجساد، وإنه جعل فيها من المعرفة ما علمت به ما خاطبها.

ثم ذكر القرطبي بعد ذلك الأحاديث الواردة في ذلك، إلى آخر كلامه.

وأقوى ما يشهد لصحة القول الأول: حديث أنس المخرج في (الصحيحين) الذي فيه: «قد أردت منك ما هو أهون من ذلك، قد أخذت عليك في ظهر آدم أن لا تشرك بي شيئاً فأبيت إلا أن تشرك بي». ولكن قد روي من طريق أخرى: «قد سألتك أقل من ذلك وأيسر فلم تفعل، فيرد إلى النار». وليس فيه (في ظهر آدم). وليس في الرواية الأولى إخراجهم من ظهر آدم على الصفة التي ذكرها أصحاب القول الأول.

---

(١) وكذا قال أبو المظفر السمعاني في تفسيره (٢/٢٢٩)، : (وفي الآية نوع إشكال).

(٢) هو: أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل الشاشي القفّال الكبير، من كبار أهل العلم خراسان، قال الحاكم: كان أعلم أهل ما وراء النهر بالأصول، وأكثرهم رحلة في طلب الحديث. وقال الحليمي: كان شيخنا القفّال أعلم من لقيته من علماء عصره. ينظر: السير (١٦/٢٨٣).

بل القول الأول متضمن لأمرين عجيبين:

أحدهما: كون الناس تكلموا حينئذ وأقروا بالإيمان وأنه بهذا تقوم الحجة عليهم يوم القيامة.

والثاني: أن الآية دلت على ذلك، والآية لا تدل عليه لوجوه(١):

أحدها: أنه قال: (من بني آدم)، ولم يقل: من آدم.

الثاني: أنه قال: (من ظهورهم)، ولم يقل: من ظهره، وهذا بدل بعض، أو بدل اشتمال، وهو أحسن.

الثالث: أنه قال: ﴿ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ ولم يقل: ذريته(٢).

الرابع: أنه قال: ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾ أي وجعلهم شاهدين على أنفسهم ولا بد أن يكون الشاهد ذاكرا لما شهد به، وهو إنما يذكر شهادته بعد خروجه إلى هذه الدار ـ كما تأتي الإشارة إلى ذلك ـ لا يذكر شهادة قبله.

الخامس: أنه سبحانه أخبر أن حكمة هذا الإشهاد إقامة للحجة عليهم، لئلا يقولوا يوم القيامة: ﴿إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، والحجة إنما قامت عليهم بالرسل والفطرة التي فطروا عليها، كما

---

(١) وهذا الأوجه العشر اختصرها شارح الطحاوية من: الروح (٢/٤٨٩ ـ ٤٩٢المسألة: ١٨). وقد أشار ابن تيمية لهذه الوجوه بشيء من الاختصار كما في: درء التعارض (٨/٤٨٤ وما بعدها)، وكذلك أشار لها ابن القيم قي: أحكام أهل الذمة (٢/٥٦٠ ـ ٥٦٢).

قال ابن القيم: "فهذه الآثار وغيرها تدل على أن الله سبحانه قدر أعمال بني آدم وأرزاقهم،وآجالهم، وسعادتهم، وشقاوتهم، عقيب خلق أبيهم، وأراهم لأبيهم آدم، صورهم وأشكالهم وحلاهم وهذا ـ والله أعلم ـ أمثالهم وصورهم. وأما تفسير قوله تعالى:﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ﴾ [الأعراف: ١٧٢] الآية به ففيه ما فيه) شفاء العليل (١/٢٠٠الباب:٢). وقال: "ولكن الذي دل عليه الصحيح من هذه الآثار إثبات القدر، وأن الله علم ما سيكون قبل أن يكون، وعلم الشقي والسعيد من ذرية آدم. وسواء كان ما استخرجه فرآه آدم هو أمثالهم، أو أعيانهم. فأما نطقهم فليس في شيء من الأحاديث التي تقوم بها الحجة، ولا يدل عليه القرآن" أحكام أهل الذمة (٢/٥٦٠).

(٢) قال ابن تيمية: "وذرّيّاتهم يتناول من ولدوه.. " درء التعارض (٨/٤٨٥).

قال تعالى: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِۚ﴾ [النِّساء: ١٦٥].

السادس: تذكيرهم بذلك، لئلا يقولوا يوم القيامة: ﴿إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ [الأعرَاف: ١٧٢][(١)]، ومعلوم أنهم غافلون عن الإخراج لهم من صلب آدم كلهم وإشهادهم جميعا ذلك الوقت، فهذا لا يذكره أحد منهم.

السابع: قوله تعالى: ﴿أَوْ تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْۖ﴾ [الأعرَاف: ١٧٣]، فذكر حكمتين في هذا الإشهاد: لئلا يدّعوا الغفلة، أو يدّعوا التقليد، فالغافل لا شعور له، والمقلد متّبع في تقليده لغيره. ولا تترتب هاتان الحكمتان إلا على ما قامت به الحجة من الرسل والفطرة.

الثامن: قوله: ﴿أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ [الأعرَاف: ١٧٣]، أي لو عذبهم بجحودهم وشركهم لقالوا ذلك، وهو سبحانه إنما يهلكهم بمخالفة رسله وتكذيبهم، فلو أهلكهم بتقليد آبائهم في شركهم من غير إقامة الحجة عليهم بالرسل، لأهلكهم بما فعل المبطلون، أو أهلكهم مع غفلتهم عن معرفة بطلان ما كانوا عليه، وقد أخبر سبحانه أنه لم يكن ليهلك القرى بظلم وأهلها غافلون، وإنما يهلكهم بعد الإعذار والإنذار بإرسال الرسل.

التاسع: أنه سبحانه أشهد كل واحد على نفسه أنه ربه وخالقه، واحتج عليه بهذا الإشهاد في غير موضع من كتابه، كقوله: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُۚ﴾ [الزُّمَر: ٣٨].

فهذه هي الحجة التي أشهدهم على أنفسهم بمضمونها، وذكّرتهم بها رسله، بقولهم: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۖ﴾ [إبراهيم: ١٠].

---

(١) قال ابن تيمية: "﴿أَن تَقُولُوا﴾ أي كراهة أن تقولوا ولئلا تقولوا: إنا كنا عن هذا غافلين: عن الإقرار لله بالربوبية، وعلى نفوسنا بالعبودية، فإنهم ما كانوا غافلين عن هذا، بل كان هذا من العلوم الضرورية اللازمة لهم، التي لم يخل منها بشر قط" درء التعارض(٨/٤٨٩).

العاشر: أنه جعل هذا آية، وهي الدلالة الواضحة البينة المستلزمة لمدلولها بحيث لا يتخلف عنها المدلول وهذا شأن آيات الرب تعالى، فإنها أدلة معينة على مطلوب معين مستلزمة للعلم به، فقال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْأَيَٰتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿١٧٤﴾﴾ [الأعراف: ١٧٤]، وإنما ذلك بالفطرة التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله، فما من مولود إلا يولد على الفطرة، لا يولد مولود على غير هذه الفطرة، هذا أمر مفروغ منه، لا يتبدل ولا يتغير. وقد تقدمت الإشارة إلى هذا. والله أعلم.

وقد تفطّن لهذا ابن عطية[(١)] وغيره[(٢)]، ولكن هابوا مخالفة ظاهر تلك الأحاديث التي فيها التصريح بأن الله أخرجهم وأشهدهم على أنفسهم ثم أعادهم. وكذلك حكى القولين الشيخ أبو منصور الماتريدي في (شرح التأويلات) ورجح القول الثاني، وتكلم عليه ومال إليه.

ولا شك أن الإقرار بالربوبية أمر فطري، والشرك حادث طارئ، والأبناء تقلدوه عن الآباء، فإذا احتجوا يوم القيامة بأن الآباء أشركوا ونحن جرينا على عادتهم كما يجري الناس على عادة آبائهم في المطاعم والملابس والمساكن، يقال لهم: أنتم كنتم معترفين بالصانع، مقرين بأن الله ربكم لا شريك له، وقد شهدتم بذلك على أنفسكم، فإن شهادة المرء على نفسه هي إقراره بالشيء ليس إلا، قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ

---

(١) هو: أبو محمد عبدالحق بن غالب بن عطية المحاربي الغرناطي، من كبار علماء التفسير، قال الذهبي: كان إماما في الفقه، وفي التفسير، وفي العربية، قوي المشاركة، ذكيّا فطنا مدركا، من أوعية العلم. وقد ذكر ابن تيمية جملة من التفاسير كتفسير الثعلبي والواحدي، ثم قال: وتفسير ابن عطية خير من تفسير الزمخشري، وأصح نقلا وبحثا، وأبعد عن البدع وإن اشتمل على بعضها؛ بل هو خير منه بكثير؛ بل لعله أرجح هذه التفاسير. ينظر: السير (٥٨٧/١٩)، الفتاوى (٣٨٨/١٣، ٣٦١).

(٢) فقال ابن عطية: "وهو معنى (يعني: تفسير آية الميثاق بالفطرة) تحتمله الألفاظ لكن يَرِد عليه تفسير عمر وابن عباس الآية بالحديث المذكور " تفسير ابن عطية (١٣٦/٦).
وقال أيضاً: "وكأنّ ألفاظ هذه الأحاديث لا تلتئم مع ألفاظ الآية " تفسير ابن عطية (١٣٤/٦).

﴿قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ﴾ [النِّساء: ١٣٥]. وليس المراد أن يقول: أشهد على نفسي بكذا، بل من أقرّ بشيء فقد شهد على نفسه به، فلم عدلتم عن هذه المعرفة والإقرار الذي شهدتم به على أنفسكم إلى الشرك؟ بل عدلتم عن المعلوم المتيقن إلى ما لا يعلم له حقيقة، تقليدا لمن لا حجة معه، بخلاف اتباعهم في العادات الدنيوية، فإن تلك لم يكن عندكم ما يعلم به فسادها، وفيه مصلحة لكم، بخلاف الشرك، فإنه كان عندكم من المعرفة والشهادة على أنفسكم ما يبيّن فساده وعدولكم فيه عن الصواب.

فإن الدين الذي يأخذه الصبي عن أبويه هو: دين التربية والعادة، وهو لأجل مصلحة الدنيا، فإن الطفل لا بدّ له من كافل، وأحق الناس به أبواه، ولهذا جاءت الشريعة بأن الطفل مع أبويه على دينهما في أحكام الدنيا الظاهرة[١]، وهذا الدين لا يعاقبه الله عليه ـ على الصحيح ـ حتى يبلغ ويعقل وتقوم عليه الحجة، وحينئذ فعليه أن يتبع دين العلم والعقل، وهو الذي يعلم بعقله هو أنه دين صحيح.

فإن كان آباؤه مهتدين، كيوسف الصديق مع آبائه، قال: ﴿وَٱتَّبَعْتُ مِلَّةَ ءَابَآءِيٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ﴾ [يُوسُف: ٣٨]، وقال ليعقوب بنوه: ﴿نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ﴾ [البَقَرَة: ١٣٣]، وإن كان الآباء مخالفين الرسل، كان عليه أن يتبع الرسل، كما قال تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حُسْنًا ۖ وَإِن جَٰهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِى مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَآ ۚ﴾ [العَنكبوت: ٨] الآية.

فمن اتبع دين آبائه بغير بصيرة وعلم، بل يعدل عن الحق المعلوم إليه، فهذا اتبع هواه، كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾﴾ [البَقَرَة: ١٧٠].

---

(١) ينظر: أحكام أهل الذّمّة (٢/٥٦٢).

وهذه حال كثير من الناس من الذين ولدوا على الإسلام، يتّبع أحدهم أباه فيما كان عليه من اعتقاد ومذهب، وإن كان خطأ ليس هو فيه على بصيرة، بل هو من مسلمة الدار، لا مسلمة الاختيار، وهذا إذا قيل له في قبره: من ربك؟ قال؟ هاه هاه، لا أدري، سمعت الناس يقولون شيئاً فقلته.

فليتأمّل اللبيب هذا المحل، ولينصح نفسه، وليقم معه، ولينظر من أيّ الفريقين هو؟ والله الموفق، فإن توحيد الربوبية لا يحتاج إلى دليل، فإنه مركوز في الفطر. وأقرب ما ينظر فيه المرء أمر نفسه لما كان نطفة، وقد خرج من بين الصلب والترائب، والترائب: عظام الصدر، ثم صارت تلك النطفة في قرار مكين، في ظلمات ثلاث، وانقطع عنها تدبير الأبوين وسائر الخلائق، ولو كانت موضوعة على لوح أو طبق، واجتمع حكماء العالم على أن يصوروا منها شيئاً لم يقدروا. ومحال توهم عمل الطبائع فيها، لأنها موات عاجزة، ولا توصف بحياة، ولن يتأتى من الموات فعل وتدبير، فإذا تفكر في ذلك وانتقال هذه النطفة من حال إلى حال، علم بذلك توحيد الربوبية، فانتقل منه إلى توحيد الإلهية. فإنه إذا علم بالعقل أن له ربا أوجده، كيف يليق به أن يعبد غيره؟ وكلما تفكّر وتدبّر ازداد يقينا وتوحيدا، والله الموفق، لا ربّ غيره، ولا إله سواه.

❑ **قوله: (وقد علم الله تعالى[1] فيما لم يزل عدد من يدخل الجنة،**

---

(١) لعلّ الطحاوي بدأ بـ(العلم) حتى يكون مدخلا ومقدّمة لموضوع القدر. وقد قال الشافعي: (ناظروا القدرية بالعلم؛ فإن أقروا به خصموا، وإن جحدوا به كفروا).
وقد ضلّ في ذلك ثلاث طوائف:
أ: الفلاسفة، وذلك عندما أنكروا علم الله بالجزئيات.
ب: القدرية الغلاة (القدرية الأوائل)، فقد قالوا: إن الله لا يعلم الأشياء إلا بعد وقوعها. وكفرهم بذلك الشافعي وأحمد. انظر: السنة للخلال (٥٢٩/٣)، الفتاوى (٣٥٢/٣)، الإيمان ص٣٦٩.
ج: الرافضة القائلين بـ(البداء)، والبداء يطلق ويراد به أحد معنيين: الظهور بعد الخفاء، أو: إنشاء رأي جديد (يستلزم سبق الجهل)، وكلا المعنيين فيه تنقص لله ﷻ.
ينظر: أصول الشيعة للقفاري (٩٣٨/٢). =

وعدد من يدخل النار، جملة واحدة، فلا يزاد في ذلك العدد ولا ينقص منه. وكذلك أفعالهم فيما علم منهم أن يفعلوه).

ش: قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌۢ﴾ [الأنفال: ٧٥]. ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٤٠]. فالله تعالى موصوف بأنه بكل شيء عليم، أزلا وأبدا[١]، لم يتقدم علمه بالأشياء جهالة: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم: ٦٤]. وعن علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ، قال: كنا في جنازة في بقيع الغرقد، فأتانا رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ، فقعد وقعدنا حوله، ومعه مخصرة، فنكس رأسه ينكت بمخصرته، ثم قال: «ما منكم من أحد ما من نفس منفوسة إلا وقد كتب الله مكانها من الجنة والنار، وإلا قد كتبت شقية أو سعيدة»، قال: فقال رجل: يا رسول الله، أفلا نمكث على كتابنا وندع العمل؟ فقال: «من كان من أهل السعادة فسيصير إلى عمل أهل السعادة، ومن كان من أهل الشقاوة فسيصير إلى عمل أهل الشقاوة». ثم قال: «اعملوا فكل ميسر لما خلق له، أما أهل السعادة فييسرون[٢] لعمل أهل السعادة، وأما أهل الشقاوة فييسرون لعمل أهل

= ـ وأهل السنة يثبتون علم الله وما يستلزمه، ونصوص الكتاب والسنة كثيرة في إثبات ذلك. يقول ابن تيمية: "إن لفظ العلم يقتضي معرفة المعلوم، ثم قد يكون من لوازم ذلك ما يقتضيه العلم من محاسبة الشخص ومجازاته، كما في قوله تعالى: ﴿قَدْ يَعْلَمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنكُمْ لِوَاذًا﴾ [النور: ٦٣] جامع الرسائل (٣/١٦٦)، المجموعة العليّة (١/٨٠).

وقد نبّه ابن القيم إلى أن أسعد الناس بالهدى والصواب من اعتمد في باب القدر على نصوص الكتاب والسنة، فقال: "ولما كان الكلام في هذا الباب نفيا وإثباتا مداره على الخبر عن أسماء الله وصفاته وأفعاله وخلقه وأمره، كان أسعد الناس بالصواب فيه من تلقى ذلك من مشكاة الوحي المبين، ورغب بعقله وفطرته وإيمانه عن آراء المتهوكين، وتشكيكات المتكلمين، وتكلفات المتنطعين، واستمطر ديم الهداية من كلمات أعلم الخلق برب العالمين، فإن كلماته الجوامع النوافع في هذا الباب وفي غيره كفت وشفت، وجمعت وفرقت، وأوضحت وبينت وحلت محل التفسير والبيان لما تضمنه القرآن" شفاء العليل (١/١١٩).

(١) أشار ابن تيمية إلى كثرة الطرق البرهانية الدالّة على علمه سبحانه، وكلما كان الناس أحوج إلى معرفة الشيء فإن الله يوسّع عليهم دلائل معرفته. ينظر: درء التعارض (١٠/١٢٩).

(٢) عبارة (ميسّر) عبارة شرعية قرآنية نبويّة، بخلاف عبارة (مسير) فهي عبارة قد توهم الإكراه والجبر. =

الشقاوة، ثم قرأ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ﴿٥﴾ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ ﴿٦﴾ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ ﴿٨﴾ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ ﴿٩﴾ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ ﴿١٠﴾﴾ [الليل: ٥ ـ ١٠]» خرجاه في الصحيحين[(١)].

❑ **قوله: (وكل ميسّر لما خُلق له، والأعمال بالخواتيم، والسعيد من سعد بقضاء الله، والشقي من شقي بقضاء الله).**

ش: تقدم حديث علي ـ رضي الله عنه ـ، وقوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: «اعملوا فكل ميسّر لما خُلق له».

وعن زهير، عن أبي الزبير، عن جابر بن عبدالله، قال: جاء سراقة بن مالك بن جعشم، فقال: «يا رسول الله، بين لنا ديننا كأنا خلقنا الآن، فيم العمل اليوم؟ أفيما جفت به الأقلام وجرت به المقادير، أم فيما يستقبل؟ "قال: لا، بل فيما جفّت به الأقلام وجرت به المقادير، قال: ففيم العمل؟ قال زهير: ثم تكلم أبو الزبير بشيء لم أفهمه، فسألت: ما قال؟ فقال: "اعملوا فكل ميسر»[(٢)]. ....

= وقال الحافظ ابن حجر: "وفيه رد على الجبرية؛ لأن التيسير ضد الجبر، لأن الجبر لا يكون إلا عن كره، ولا يأتي الإنسان الشيء بطريق التيسير إلا وهو غير كاره له" فتح الباري(١١/٤٩٨).

(١) البخاري (١٣٦٢، ٤٩٤٥، ٤٩٤٦، ٤٩٤٧، ٤٩٤٨، ٤٩٤٩، ٦٢١٧)، ومسلم (٢٦٤٧).

(٢) نبّه ابن القيم ـ رحمه الله ـ إلى أن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ لما سمعوا أحاديث القدر اجتهدوا في العمل، فقال بعض الصحابة: ما كنت أشدّ اجتهادا منّي الآن، فقال: (فالقدر السابق معين على الأعمال، وباعث عليها، ومقتض لها، لا أنه مناف لها، وصاد عنها. وهذا موضع مزلّة قدم، من ثبتت قدمه عليه فاز بالنعيم المقيم، ومن زلت قدمه عنه هوى إلى قرار الجحيم، فالنبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ أرشد الأمة في القدر إلى أمرين هما سببا السعادة: الإيمان والإقرار به فإنه نظام التوحيد. والإتيان بالأسباب التي توصل إلى خيره، وتحجز عن شره، وذلك نظام الشرع. فأرشدهم إلى نظام التوحيد والأمر، فأبى المنحرفون إلا القدح بإنكاره في أصل التوحيد، أو القدح بإثباته في أصل الشرع، ولم تتسع عقولهم ـ التي لم يلق الله عليها من نوره ـ للجمع بين ما جمعت الرسل جميعهم بينه، وهو القدر والشرع، والخلق والأمر، ﴿فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ ۗ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: ٢١٣]) شفاء العليل (١/٢٩٧ الباب: ٧). =

رواه مسلم[١].

وعن سهل بن سعد الساعدي ـ رضي الله عنه ـ، أن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال: «إن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة فيما يبدو للناس وهو من أهل النار، وإن الرجل ليعمل عمل أهل النار فيما يبدو للناس وهو من أهل الجنة»، خرجاه في الصحيحين، وزاد البخاري: «وإنما الأعمال بالخواتيم».

وفي الصحيحين[٢] أيضاً عن عبدالله بن مسعود ـ رضي الله عنه ـ، قال: حدثنا رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ، وهو الصادق المصدوق، : «إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوما نطفة، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يرسل إليه الملك فينفخ فيه الروح، ويؤمر بأربع كلمات[٣]: يكتب رزقه وأجله وعمله وشقي أم سعيد، فوالذي لا إله غيره، إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها[٤]، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل

= وقال ابن تيمية معلقا على هذه الأحاديث: (فبين النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ أن الله علم أهل الجنة من أهل النار، وأنه كتب ذلك، ونهاهم أن يتكلوا على هذا الكتاب، ويدعوا العمل كما يفعله الملحدون. وقال: كل ميسر لما خلق له، وإن أهل السعادة ميسرون لعمل أهل السعادة، وأهل الشقاوة ميسرون لعمل أهل الشقاوة، وهذا من أحسن ما يكون من البيان. وذلك أن الله سبحانه وتعالى يعلم الأمور على ما هي عليه، وهو قد جعل للأشياء أسبابا تكون بها، فيعلم أنها تكون بتلك الأسباب...) الفتاوى (٨/٦٨).

وقد أطال ابن القيم في ذكر (المقادير) وجعل لكل نوع فصلا مستقلا في كتابه: (شفاء العليل). وهذه المقادير هي: ١: التقدير العام أو الأول. ٢: تقدير الشقاوة أو السعادة. ٣: التقدير والجنين في بطن أمه (التقدير العمري). ٤: التقدير السنوي في ليلة القدر. ٥: التقدير اليومي (كل يوم هو في شأن). و التقادير الأربعة مأخوذة من التقدير الأول.

(١) (رقم ٢٦٤٨).

(٢) البخاري (٣٢٠٨، ٣٣٣٢، ٦٥٩٤، ٧٤٥٤)، ومسلم (٢٦٤٣).

(٣) وهذه الأربع الكلمات هي القضايا المقدرة، كما قال ابن حجر في: فتح الباري (٤٨٢/١١).

(٤) سبب دخول النار هو: إما الكفر وإما المعصية، والمعصية لا توجب التخليد في النار، وقوله في الحديث (يدخلها) شاهد لذلك، كما نبه على ذلك ابن القيم بقوله: =

النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها»[١]. والأحاديث في هذا الباب كثيرة، وكذلك الآثار عن السلف.

قال أبو عمر بن عبدالبر في التمهيد[٢]: قد أكثر الناس من تخريج الآثار في هذا الباب، وأكثر المتكلمون من الكلام فيه، وأهل السنة مجتمعون على الإيمان بهذه الآثار واعتقادها، وترك المجادلة فيها، وبالله العصمة والتوفيق.

وقوله: (وأصل القدر سر الله تعالى في خلقه، لم يطلع على ذلك ملك مقرب، ولا نبي مرسل، والتعمق والنظر في ذلك ذريعة الخذلان، وسلم الحرمان، ودرجة الطغيان، فالحذر كل الحذر من ذلك نظرا وفكرا ووسوسة، فإن الله تعالى طوى علم القدر عن أنامه، ونهاهم عن مرامه، كما قال تعالى في كتابه: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأنبياء: ٢٣] فمن سأل: لم فعل؟ فقد رد حكم الكتاب، ومن رد حكم الكتاب، كان من الكافرين).

ش: أصل القدر سرّ الله في خلقه، وهو كونه أوجد وأفنى، وأفقر وأغنى، وأمات وأحيا، وأضل وهدى. قال علي ﷺ: القدر سر الله فلا تكشفه[٣].

= "(فيدخلها) وهذا أعم من أن يكون هذا العمل الثاني كفرا موجبا للخلود، أو معصية موجبة للدخول فإنه لم يقل: فيرتد فيفارق الإسلام، وإنما أخبر أنه يعمل بعمل يوجب له النار، وفي بعض السنن: "إن العبد ليعمل بطاعة الله ستين سنة فإذا كان عند الموت جار في وصيته فدخل النار" فالخاتمة السيئة أعم من أن تكون خاتمة بكفر أو بمعصية". مدارج السالكين(١/٢٧٧).

(١) نبه أهل العلم إلى أن ما جاء في حديث ابن مسعود: (إن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة...) قد جاء ما يوضحه في حديث سهل مرفوعا، وذلك في قوله: (فيما يبدو للناس). انظر: فتح الباري لابن حجر: ١١/٤٨٧).

(٢) التمهيد (٦/١٢).

(٣) أخرجه الآجري في الشريعة (٢/٨٤٤ رقم ٤٢٢)، وابن بطة في الإبانة (القدر) (٢/١٤١)=

والنزاع بين الناس في مسألة القدر مشهور، والذي عليه أهل السنة

= كلاهما بلفظ: "سرّ الله فلا تكلّفه ". وإسناده شديد الضعف؛ فإنه من رواية عبدالملك بن هارون بن عنترة، عن أبيه. وكلاهما ضعيف، وقد اتّهم ابنُ حبان "عبدَالملك" بوضع الحديث. وقال عنه السعدي: دجّال كذّاب. ينظر: ميزان الاعتدال (٦٦٦/٢).

وأخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٦٩٥/٢) من طريق أخرى، وفي إسناده رجل مجهول لا يعرف.

وقد عرف ابن تيمية القدر بقوله: "هو علم الله، وكتابه، وما طابق ذلك مشيئته، وخلقه" جامع الرسائل (٣٥٥/٢).

وبين أن لفظ (القدر) يراد به التقدير الذي هو فعل الله تعالى القائم به، ويراد به أيضاً المقدر المفعول المخلوق المنفصل. الفتاوى (٤١٠/٨).

فمراتب القدر أربعة: العلم، والكتابة، والمشيئة، والخلق. وقد بسط ابن القيم الكلام عنها في شفاء العليل، وعقد لكل مرتبة منها بابا.

والإيمان بالقدر يورث الرضا والاطمئنان. قال إبراهيم الحربي: (من لم يؤمن بالقدر لم يتهنأ بعيشه).

وقد ساق ابن بطة أثر عمر ـ رضي الله عنه ـ لما طعن قال: (وكان أمر الله قدرا مقدورا)، وكذا قال طلحة بن عبيدالله ـ رضي الله عنه ـ لما رمي. الإبانة (القدر) (٨٧/٢ ـ ٨٨).

ونبه ابن تيمية إلى أن استصحاب القدر عند فعل الطاعة، هو من أنفع الأمور للعبد، فقال: "فشهود القدر في الطاعات من أنفع الأمور للعبد، وغيبته عن ذلك من أضر الأمور به، فإنه يكون قدريا منكرا لنعمة الله عليه بالإيمان والعمل الصالح، وإن لم يكن قدري الاعتقاد كان قدري الحال، وذلك يورث العجب والكبر، ودعوى القوة والمنة بعمله، واعتقاد استحقاق الجزاء على الله به، فيكون من يشهد العبودية مع الذنوب والاعتراف بها ـ لا مع الاحتجاج بالقدر عليها ـ خيرا من هذا الذي يشهد الطاعة منه لا من إحسان الله إليه، ويكون أولئك المذنبون بما معهم من الإيمان أفضل من طاعة بدون هذا الإيمان" الفتاوى (٣٣١/٨). ولذلك قال أبو سليمان الداراني: "إنما يعجب عمله القدريةُ" الإبانة (القدر ٢٨٦/٢).

والإيمان بالقدر قائم على التسليم والتصديق لنصوص الوحيين كما قال ابن بطة: "يلزم العقلاء الإيمان بالقدر، والرضا والتسليم لقضاء الله وقدره وترك البحث والتنقير وإسقاط لم وكيف وليت ولولا، فإن هذه كلها اعتراضات من العبد على ربه، ومن الجاهل على العالم، معارضة من المخلوق الضعيف الذليل على الخالق القوي العزيز، والرضا والتسليم طريق الهدى، وسبيل أهل التقوى..." الإبانة (القدر) (٣١٦/٢).

والجماعة: أن كل شيء بقضاء الله وقدره، وأن الله تعالى خالق أفعال العباد. قال تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾ [القَمَر: ٤٩] وقال تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفُرقان: ٢]. وأن الله تعالى يريد الكفر من الكافر ويشاؤه، ولا يرضاه ولا يحبه، فيشاؤه كونا، ولا يرضاه دينا.

وخالف في ذلك القدرية والمعتزلة[١]، وزعموا: أن الله شاء الإيمان من الكافر، ولكن الكافر شاء الكفر، فروا إلى هذا، لئلا يقولوا: شاء الكفر من الكافر وعذّبه عليه! ولكن صاروا كالمستجير من الرمضاء بالنار! فإنهم هربوا من شيء فوقعوا فيما هو شر منه! فإنه يلزم أن مشيئة الكافر غلبت مشيئة الله تعالى، فإن الله قد شاء الإيمان منه ـ على قولهم ـ والكافر شاء الكفر، فوقعت مشيئة الكافر دون مشيئة الله تعالى!! وهذا من أقبح الاعتقاد، وهو قول لا دليل عليه، بل هو مخالف للدليل.

روى اللالكائي[٢]، من حديث بقية، عن الأوزاعي، حدثنا العلاء بن الحجاج، عن محمد بن عبيد المكي، عن ابن عباس: أن رجلا قدم علينا يكذّب بالقدر، فقال: دلوني عليه، وهو يومئذ أعمى، فقالوا له: ما تصنع

---

(١) المراد بالقدرية هنا: نفاة مرتبتي المشيئة والخلق، فأخرجوا أفعال العباد عن مشيئته سبحانه وخلقه. وقد خالفوا بذلك جمهور الأمة وسلفها، يقول ابن تيمية: "أهل السنة متفقون على إثبات القدر، وأن الله على كل شيء قدير،خالق كل شيء من أفعال العباد وغيره، وأنه ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن. والمعتزلة وغيرهم من القدرية: يخالفون في هذا" الفتاوى (٤٢٨/٨، ٤٤٩). وقال: "مذهب أهل السنة أنه ما شاء الله كان، فوجب وجوده. وما لم يشأ لم يكن، فامتنع وجوده. وهذا يوافق عليه جماهير الخلق" درء التعارض (١١٣/٩). وقال ابن القيم عن مرتبة المشيئة: "وهذه المرتبة قد دل عليها إجماع الرسل من أولهم إلى آخرهم،وجميع الكتب المنزلة من عند الله، والفطرة التي فطر الله عليها خلقه، وأدلة العقول والعيان. وليس في الوجود موجب ومقتض على الحقيقة إلا الله وحده فما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، هذا عمود التوحيد الذي لا يقوم إلا به، والمسلمون من أولهم إلى آخرهم مجمعون على أنه ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن" شفاء العليل: (٣٩٩/١ الباب: ١٢).

(٢) هو: أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري، من كبار الحفّاظ، أخذ عنه الخطيب البغدادي، ووصفه بالفهم والحفظ. ينظر: السير (٤١٩/١٧).

به؟ فقال: والذي نفسي بيده، لئن استمكنت منه لأعضن أنفه حتى أقطعه، ولئن وقعت رقبته بيدي لأدقنها، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «كأني بنساء بني فهر يطفن بالخزرج، تصطفق إلياتهن مشركات»، وهذا أول شرك في الإسلام، والذي نفسي بيده لينتهين بهم سوء رأيهم حتى يخرجوا الله من أن يقدر الخير، كما أخرجوه من أن يقدر الشر[(١)].

قوله: "وهذا أول شرك في الإسلام"[(٢)]، إلى آخره، من كلام ابن

---

(١) هذا الأثر كما أنه مطعون في سنده، مطعون في آخر متنه، ووجه ذلك: أن فيه إخراج الشرّ من فعل الله عند القدرية، والصحيح أنهم يخرجون جميع أعمال العبد من ملك الله فلا يفرقون بين الخير والشر، وقد بين ذلك ابن تيمية، فقال: "والقدرية متفقون على أن العبد هو المحدث للمعصية، كما هو المحدث للطاعة، والله عندهم ما أحدث لا هذا ولا هذا؛ بل أمر بهذا ونهى عن هذا... ومن توهم عنهم أو من نقل عنهم أن الطاعة من الله، والمعصية من العبد فهو جاهل بمذهبهم؛ فإن هذا لم يقله أحد من علماء القدرية، ولا يمكن أن يقوله؛ فإن أصل قولهم إن فعل العبد للطاعة كفعله للمعصية، كلاهما فعله بقدرة تحصل له من غير أن يخصه الله بإرادة خلقها فيه، ولا قوة جعلها فيه تختص بأحدهما" الفتاوى (١١٦/٨). وقال ابن حجر: "فذهبت القدرية إلى أن فعل العبد من قبل نفسه، ومنهم من فرّق بين الخير والشر، فنسب إلى الله الخير، ونفى عنه خلق الشر. وقيل: إنه لا يعرف قائله، وإن كان قد اشتهر ذلك، وإنما هذا رأي المجوس" فتح الباري (٤٩٠/١١).

(٢) بين ابن تيمية في غير ما موضع من كتبه زمن القول ببدعة نفي القدر، وأن بدعة القول بالقدر متقدمة على بدعة الجهمية في الجبر ونفي الصفات. وكان مما قال: "وكان ظهور جهم ومقالته في تعطيل الصفات، وفي الجبر، والإرجاء، في أواخر دولة بني أمية بعد حدوث القدرية والمعتزلة وغيرهم، فإن القدرية حدثوا قبل ذلك في أواخر عصر الصحابة، فلما حدثت مقالته المقابلة لمقالة القدرية، أنكرها السلف والأئمة، كما أنكروا قول القدرية من المعتزلة وغيرهم"، وقال: "فإن البدع إنما يظهر منها أولا فأولا الأخف فالأخف، كما حدث في آخر عصر الخلفاء الراشدين ببدعة الخوارج والشيعة، ثم في آخر عصر الصحابة ببدعة المرجئة والقدرية، ثم في آخر عصر التابعين ببدعة الجهمية معطلة الصفات" الفتاوى (٤٥٨/٨، ٤٦٠).

وبيّن أن أوّل من قال بنفي القدر في الإسلام: معبد الجهني، فقال: "وكان أول من ظهر عنه ذلك بالبصرة معبد الجهني، فلما بلغ الصحابة قول هؤلاء تبرءوا منهم وأنكروا مقالتهم" الفتاوى (٤٥٠/٨)، بيان تلبيس الجهمية (٢١١/٢).

وقد بين ابن تيمية سبب إكثار السلف في ذم القدرية النفاة دون الجبرية، مع أن الجبرية =

عباس. وهذا يوافق قوله: القدر نظام التوحيد، فمن وحد الله وكذب بالقدر نقض تكذيبه توحيده[١].

وروى عمر بن الهيثم قال: خرجنا في سفينة، وصحبنا فيها قدري ومجوسي، فقال القدري للمجوسي: أسلم، قال المجوسي: حتى يريد الله، فقال القدري: إن الله يريد، ولكن الشيطان لا يريد! قال المجوسي: أراد الله وأراد الشيطان، فكان ما أراد الشيطان! هذا شيطان قوي!! وفي رواية أنه قال: فأنا مع أقواهما!!

ووقف أعرابي على حلقة فيها عمرو بن عبيد[٢]، فقال: يا هؤلاء إن ناقتي سرقت فادعوا الله أن يردها علي، فقال عمرو بن عبيد: اللهم إنك لم ترد أن تسرق ناقته فسرقت، فارددها عليه! فقال الأعرابي: لا حاجة لي في دعائك! قال: ولم؟ قال: أخاف ـ كما أراد أن لا تسرق فسرقت ـ أن يريد ردّها فلا ترد!![٣]

وقال رجل لأبي عصام القسطلاني: أرأيت إن منعني الهدى وأوردني الضلال ثم عذبني، أيكون منصفا؟ فقال له أبو عصام: إن يكن الهدى شيئاً هو له فله أن يعطيه من يشاء ويمنعه من يشاء[٤].

= أشد ضلالا في مقالتهم، فقال: "وأنت إذا رأيت تغليظ السلف على المكذبين بالقدر، فإنما ذاك لأن الدافعين للأمر (أي: الجبرية) لم يكونوا يتظاهرون بذلك، ولم يكونوا موجودين كثيرين، وإلا فهم شر منهم"، أي: الجبرية شر من القدرية. المنهاج (٣/٨٢).

(١) أخرجه ابن بطة في الإبانة (القدر) (٢/١٥٩)، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٢/٧٤٢). وإسناده ضعيف.

(٢) هو: أبو عثمان عمرو بن عبيد البصري، كبير المعتزلة، وقد أحدث القول بالمنزلة بين المنزلتين وغيرها من البدع، وقد أطبق العلماء على ذمّه، وكان يتعرّض لأصحاب النبي ﷺ بالتنقّص والشتم، كقوله: كان عبدالله بن عمر حشويّا. ينظر: السير (٦/١٠٤)، الفتاوى (٣/١٨٣، ٨/٢٢٨، ١٢/١٧٦).

(٣) تنظر القصة في: الإبانة لابن بطة (القدر) (٢/٢٨٠)، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي (٢/٨١٦).

(٤) هذه القصة أوردها ابن بطة في الإبانة (القدر) (٢/٢٨٠). =

وأما الأدلة من الكتاب والسنة: فقد قال تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١٣﴾﴾ [السجدة: ١٣]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴿٩٩﴾﴾ [يونس: ٩٩]، وقال تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٣٠﴾﴾ [الإنسان: ٣٠]، وقال تعالى: ﴿مَن يَشَإِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: ٣٩]، وقال تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ ۚ﴾ [الأنعام: ١٢٥].

ومنشأ الضلال[1]: من التسوية بين المشيئة والإرادة، وبين المحبة

= ومما أورده ابن بطة قصة غيلان مع ربيعة بن عبدالرحمن: "وقف غيلان على ربيعة، فقال له: يا ربيعة أنت الذي تزعم أن الله يحب أن يعصى؟! فقال له ربيعة: ويلك يا غيلان أنت الذي تزعم أن الله يعصى قسرا!" الإبانة (القدر) (٢/٢٦٠).يقول ابن تيمية ـ بعد أن ذكر هذه المناظرة ـ: "وقد لا يتأتى في المناظرة تفسير المجملات خوفا من لدد الخصم فيؤتى بالواضحات فقال: أفتراه يعصى قسرا؟ فإن هذا إلزام له بالعجز الذي هو لازم للقدرية ولمن هو شر منهم من الدهرية الفلاسفة وغيرهم" الفتاوى (١٨/١٤٠).

(١) من قول الشارح: "ومنشأ الضلال" إلى قوله في صـ٣٩٤: "ومعرفة عبوديته" مأخوذ من: مدارج السالكين (١/٢٥١ ـ ٢٥٥).

يقول ابن تيمية: "وجهم ومن وافقه من المعتزلة اشتركوا في أن مشيئة الله ومحبته ورضاه بمعنى واحد، ثم قالت المعتزلة: وهو لا يحب الكفر والفسوق والعصيان، فلا يشاؤه، فقالوا: إنه يكون بلا مشيئة. وقالت الجهمية: بل هو يشاء ذلك، فهو يحبه ويرضاه. وأبو الحسن (الأشعري) وأكثر أصحابه وافقوا هؤلاء، فذكر أبو المعالي الجويني: أن أبا الحسن أول من خالف السلف في هذه المسألة، ولم يفرق به بين المشيئة والمحبة والرضا" الفتاوى (٨/٤٧٤). وقال أيضاً: "قالت القدرية النفاة وهو لا يحب الكفر والفسوق والعصيان فهو لا يريده ولا يشاؤه، فيكون في ملكه ما لا يشاء.وقالت الجهمية المجبرة: بل هو يشاء كل شيء، فهو يريده ويحبه ويرضاه" المنهاج(٥/٣٥٩ ـ ٣٦٠).

وقال ـ في موطن ثالث ـ: "ذكر ابن عقيل أن أوّل من قال: إن الله يحبّ الكفر والفسوق والعصيان هو الأشعري وأصحابه.. إذ ليس عندهم إلا إرادة واحدة شاملة لكل مخلوق " النبوات (١/٢٨٧). والحاصل أنهم سوّوا بين المحبة والمشيئة.

والرضا، فسوّى بينهما الجبرية والقدرية، ثم اختلفوا، فقالت الجبرية: الكون كله بقضائه وقدره، فيكون محبوبا مرضيا، وقالت القدرية النفاة: ليست المعاصي محبوبة لله ولا مرضية له، فليست مقدرة ولا مقضية، فهي خارجة عن مشيئته وخلقه.

وقد دل على الفرق بين المشيئة والمحبة الكتاب والسنة والفطرة الصحيحة[1].أما نصوص المشيئة والإرادة من الكتاب، فقد تقدم ذكر بعضها. وأما نصوص المحبة والرضا، فقال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البَقَرَة: ٢٠٥]. ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزُّمَر: ٧]. وقال تعالى عقيب ما نهى عنه من الشرك والظلم والفواحش والكبر: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا ﴿٣٨﴾﴾ [الإسرَاء: ٣٨].

وفي الصحيح عن النبي ـ ﷺ ـ: «إن الله كره لكم ثلاثا: قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال»[2].

وفي المسند: «إن الله يحب أن يؤخذ برخصه، كما يكره أن تؤتى معصيته»[3].

وكان من دعائه ـ ﷺ ـ: «اللهم إني أعوذ برضاك من سخطك، وأعوذ بمعافاتك من عقوبتك، وأعوذ بك منك»[4].

---

(١) وقد نقل ابن تيمية أن السلف على التفريق بين المشيئة والمحبة،فقال: "وأما جمهور أهل السنة من جميع الطوائف.. فيفرّقون بين الإرادة وبين المحبة والرضا فيقولون إنه وإن كان يريد المعاصي فهو لا يحبها ولا يرضاها بل يبغضها ويسخطها وينهى عنها وهؤلاء يفرقون بين مشيئة الله وبين محبته وهذا قول السلف قاطبة" المنهاج(٣/١٥) = باختصار. وانظر:المنهاج (٥/٣٦٠)، الفتاوى (٨/٤٧٥)، النبوات (١/٢٨٨).

(٢) أخرجه البخاري (١٤٧٧، ٢٤٠٨، ٥٩٧٥، ٦٤٧٣)، ومسلم (١٥٩٣) من حديث المغيرة بن شعبة رضي الله عنه.

(٣) أخرجه أحمد (٥٨٦٦، ٥٨٧٣)، وابن حبان (٢٧٤٢)، والطبراني في الأوسط (٥٣٠٢) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما. وصححه الألباني في الإرواء (٣/٩)، وصحيح الترغيب والترهيب (١٠٥٩).

(٤) أخرجه مسلم (٤٨٦). =

....

= ومن الفوائد التي ذكرها ابن القيم ـ عند ذكره لبعض الفوائد من هذا الحديث ـ: "أن العفو من صفات الفعل القائمة به، وفيه رد على من زعم أن فعله عين مفعوله؛ فإن المفعول مخلوق، ولا يستعاذ به.

ومنها: أن بعض صفاته وأفعاله سبحانه أفضل من بعض، فإن المستعاذ به منها أفضل من المستعاذ منه، وهذا كما أن صفة الرحمة أفضل من صفة الغضب

ومنها: أن الغضب والرضا، والعفو والعقوبة، لما كانت متقابلة استعاذ بأحدهما من الآخر، فلما جاء إلى الذات المقدسة التي لا ضد لها ولا مقابل، قال: "وأعوذ بك منك" فاستعاذ بصفة الرضا من صفة الغضب، وبفعل العفو من فعل العقوبة، وبالموصوف بهذه الصفات والأفعال منه. وهذا يتضمن كمال الإثبات للقدر والتوحيد بأوجز لفظ وأخصره... فالمستعاذ منه إما وصفه، وإما فعله، وإما مفعوله الذي هو أثر فعله، والمفعول ليس إليه نفع ولا ضر، ولا يضر إلا بإذن خالقه... فالذي يستعاذ به منه هو بمشيئته وقدره، وإعاذته منه وصرفه عن المستعيذ إنما هو بمشيئته أيضا، وقضائه وقدرته، فهو المعيذ من قدره بقدره" مختصرا من: شفاء العليل (١٣٣٦/٣ ـ ١٣٣٨الباب:٢٦).

ومسألة تفاضل صفات الله ـ ﷻ ـ قد جاء تقريرها في كلام ابن تيمية في غير ما موضع، فكان مما قال: "والنصوص والآثار في تفضيل كلام الله ـ بل وتفضيل بعض صفاته ـ على بعض متعددة. وقول القائل (صفات الله كلها فاضلة في غاية التمام والكمال ليس فيها نقص) كلام صحيح، لكن توهمه أنه إذا كان بعضها أفضل من بعض كان المفضول معيبا منقوصا خطأ منه؛ فإن النصوص تدل على أن بعض أسمائه أفضل من بعض، ولهذا يقال دعا الله باسمه الأعظم. وتدل على أن بعض صفاته أفضل من بعض، وبعض أفعاله أفضل من بعض، ففي الآثار ذكر اسمه العظيم واسمه الأعظم واسمه الكبير".

وقال: "الصفات تتفاضل من وجهين، أحدهما: أن بعض الصفات أفضل من بعض، وأدخل في (كمال) الموصوف بها، فإنا نعلم أن اتصاف العبد بالعلم والقدرة والرحمة أفضل من اتصافه بضد ذلك؛ لكن الله تعالى لا يوصف بضد ذلك، ولا يوصف إلا بصفات الكمال، وله الأسماء الحسنى يدعى بها، فلا يدعى إلا بأسمائه الحسنى وأسماؤه متضمنة لصفاته، وبعض أسمائه أفضل من بعض وأدخل في كمال الموصوف بها... والثاني: أن الصفة الواحدة قد تتفاضل، فالأمر بمأمور يكون أكمل من الأمر بمأمور آخر، والرضا عن النبيين أعظم من الرضا عمن دونهم، والرحمة لهم أكمل من الرحمة لغيرهم، وتكليم الله لبعض عباده أكمل من تكليمه لبعض، وكذلك سائر هذا الباب. وكما أن أسماءه وصفاته متنوعة فهي أيضاً متفاضلة، كما دل على ذلك الكتاب والسنة والإجماع مع العقل، وإنما شبهة من منع تفاضلها من جنس شبهة من منع تعددها وذلك يرجع إلى نفي الصفات" الفتاوى (٨٩/١٧، ١٤٠، ٢١١ ـ ٢١٢).

فتأمل ذكر استعاذته بصفة الرضا من صفة السخط، وبفعل المعافاة من فعل العقوبة، فالأول للصفة، والثاني لأثرها المرتب عليها، ثم ربط ذلك كله بذاته سبحانه، وأن ذلك كله راجع إليه وحده، لا إلى غيره، فما أعوذ منه واقع بمشيئتك وإرادتك، وما أعوذ به من رضاك ومعافاتك هو بمشيئتك وإرادتك، إن شئت أن ترضى عن عبدك وتعافيه، وإن شئت أن تغضب عليه وتعاقبه، فإعاذني مما أكره، ومنعه أن يحلّ بي، هي بمشيئتك أيضا، فالمحبوب والمكروه كله بقضائك ومشيئتك، فعياذي بك منك، فعياذي بحولك وقوتك ورحمتك مما يكون بحولك وقوتك وعدلك وحكمتك، فلا أستعيذ بغيرك من غيرك، ولا أستعيذ بك من شيء صادر عن غير مشيئتك، بل هو منك. فلا يعلم ما في هذه الكلمات من التوحيد والمعارف والعبودية، إلا الراسخون في العلم بالله ومعرفته ومعرفة عبوديته.

فإن قيل: كيف يريد الله أمرا ولا يرضاه ولا يحبه(١)؟ وكيف يشاؤه ويكونه؟ وكيف تجتمع إرادته له وبغضه وكراهته؟

قيل: هذا السؤال هو الذي افترق الناس لأجله فرقا، وتباينت طرقهم وأقوالهم.

فاعلم أن المراد نوعان: مراد لنفسه، ومراد لغيره. فالمراد لنفسه، مطلوب محبوب لذاته وما فيه من الخير، فهو مراد إرادة الغايات والمقاصد. والمراد لغيره، قد لا يكون مقصودا لما يريد، ولا فيه مصلحة له بالنظر إلى ذاته، وإن كان وسيلة إلى مقصوده ومراده، فهو مكروه له من حيث نفسه وذاته، مراد له من حيث إفضاؤه وإيصاله إلى مراده، فيجتمع فيه الأمران: بغضه وإرادته، ولا يتنافيان، لاختلاف متعلقهما(٢).

---

(١) من قوله: "فإن قيل: كيف يريد الله أمرا لا يرضاه ولا يحبه" إلى قوله في صـ٤٠٤: "فبقي بربه لا بنفسه" مأخوذ من: مدارج السالكين (١٩٣/٢ ـ ٢٠٤).
وجملة من هذه الإشكالات التي أجاب عنها ابن القيم باعثها (التسوية بين الإرادة والمحبة)، وقد تحدّث أيضاً عن بعض هذه الإشكالات في: شفاء العليل، في باب عقده بعنوان: تنزيه القضاء الإلهي عن الشر. وكذا في كتابه: طريق الهجرتين.

(٢) فالإرادة عند أهل السنة والجماعة تنقسم إلى نوعين: إرادة كونية، وإرادة شرعية. =

وهذا كالدواء الكريه، إذا علم المتناول له أن فيه شفاءه[1]، وقطع العضو المتآكل، إذا علم أن في قطعه بقاء جسده، وكقطع المسافة الشاقة، إذا علم أنها توصل إلى مراده ومحبوبه. بل العاقل يكتفي في إيثار هذا المكروه وإرادته بالظن الغالب، وإن خفيت عنه عاقبته، فكيف بمن لا يخفى عليه خافية.

= وأما من خالفهم في هذا الباب فقد جعلوا هذه الإرادة نوعا واحدا هي بمعنى المشيئة. قال ابن تيمية ـ رحمه الله ـ: "التحقيق: أن الإرادة في كتاب الله نوعان: إرادة دينية شرعية، وإرادة كونية قدرية. فالأول كقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البَقَرَة: ١٨٥] وقوله تعالى ﴿وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ [المَائدة: ٦]...فإن الإرادة هنا بمعنى المحبة والرضا وهي الإرادة الدينية. وإليه الإشارة بقوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذّاريَات: ٥٦]. وأما الإرادة الكونية القدرية، فمثل: قوله تعالى ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ ۚ﴾ [الأنعَام: ١٢٥] ومثل قول المسلمين: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.فجميع الكائنات داخلة في هذه الإرادة والمشيئة لا يخرج عنها خير ولا شر ولا عرف ولا نكر وهذه الإرادة والمشيئة تتناول ما لا يتناوله الأمر الشرعي وأما الإرادة الدينية فهي مطابقة للأمر الشرعي لا يختلفان" الفتاوى (١٨/١٣٢). المنهاج (٣/١٦، ١٨١).

وزاد ابن تيمية المسألة بسطا وتوضيحا ـ وذلك بعد أن ذكر أن الإرادة نوعان ـ فقال: "ولهذا كانت الأقسام أربعة: **أحدها**: ما تعلقت به الإرادتان، وهو ما وقع في الوجود من الأعمال الصالحة، فإن الله أراده إرادة دين وشرع؛ فأمر به وأحبه ورضيه وأراده إرادة كون فوقع؛ ولولا ذلك لما كان. **والثاني**: ما تعلقت به الإرادة الدينية فقط. وهو ما أمر الله به من الأعمال الصالحة فعصى ذلك الأمر الكفار والفجار. فتلك كلها إرادة دين وهو يحبها ويرضاها لو وقعت ولو لم تقع. **والثالث**: ما تعلقت به الإرادة الكونية فقط، وهو ما قدره وشاءه من الحوادث التي لم يأمر بها: كالمباحات والمعاصي، فإنه لم يأمر بها ولم يرضها ولم يحبها، إذ هو لا يأمر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر، ولولا مشيئته وقدرته وخلقه لها لما كانت ولما وجدت، فإنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن. **والرابع**: ما لم تتعلق به هذه الإرادة ولا هذه، فهذا ما لم يكن من أنواع المباحات والمعاصي" الفتاوى (٨/١٨٩).

(١) قال ابن تيمية: "فالإنسان يريد العافية لنفسه، ويريد شرب الدواء لكونه وسيلة إليه، وهو يريد ذلك من هذه الجهة، وإن لم يكن محبوبا في نفسه " المنهاج (٣/١٦٤). وينظر: الفتاوى (٨/٤٧٨). =

فهو سبحانه يكره الشيء، ولا ينافي ذلك إرادته لأجل غيره، وكونه سببا إلى أمر هو أحب إليه من فوته[١].

من ذلك: أنه خلق إبليس، الذي هو مادة لفساد الأديان والأعمال والاعتقادات والإرادات، وهو سبب لشقاوة كثير من العباد، وعملهم بما يغضب الرب سبحانه، تبارك وتعالى، وهو الساعي في وقوع خلاف ما يحبه الله ويرضاه. ومع هذا فهو وسيلة إلى محاب كثيرة للرب تعالى ترتبت على خلقه، ووجودها أحب إليه من عدمها.

منها: أنه تظهر للعباد قدرة الرب تعالى على خلق المتضادات المتقابلات، فخلق هذه الذات، التي هي أخبث الذوات وشرّها، وهي سبب كل شرّ، في مقابلة ذات جبريل، التي هي من أشرف الذوات وأطهرها وأزكاها، وهي مادة كل خير، فتبارك خالق هذا وهذا، كما ظهرت قدرته في خلق الليل والنهار، والدواء والداء، والحياة والموت، والحسن والقبيح، والخير والشر. وذلك من أدل دليل على كمال قدرته وعزته وملكه وسلطانه، فإنه خلق هذه المتضادات، وقابل بعضها ببعض، وجعلها مجال تصرفه وتدبيره، فخلو الوجود عن بعضها بالكلية تعطيل لحكمته وكمال تصرفه وتدبير مملكته.

ومنها: ظهور آثار أسمائه القهرية، مثل: القهار، والمنتقم[٢]،

= فليس المرض مرادا في نفسه، وإنما هو مراد بالعرض والتّبع لكونه طريقا إلى المراد المحبوب لذاته.

(١) قال ابن تيمية: "وليس على العباد أن يعلموا تفصيل حكمة الله تعالى، بل يكفيهم العلم العام والإيمان التام" المنهاج (٣/١٩١).

(٢) نبّه ابن تيمية إلى أن اسم (المنتقم) إنما جاء ذكره مقيدا، فليس من الأسماء الحسنى التي تطلق على الله ـ سبحانه وتعالى ـ، فقال: "واسم " المنتقم " ليس من أسماء الله الحسنى الثابتة عن النبي ﷺ وإنما جاء في القرآن مقيدا كقوله تعالى ﴿إِنَّا مِنَ ٱلْمُجْرِمِينَ مُنتَقِمُونَ﴾ [السَّجدَة: ٢٢] وقوله ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ ذُو ٱنتِقَامٍ﴾ [إبراهيم: ٤٧] والحديث الذي في عدد الأسماء الحسنى الذي يذكر فيه المنتقم فذكر في سياقه «البر التواب المنتقم العفو الرؤوف» ليس هو عند أهل المعرفة بالحديث من كلام النبي ﷺ" الفتاوى (٨/٩٦)، شرح الأصبهانية صـ ٤٢٧.

والعدل، والضار، والشديد العقاب، والسريع الحساب، وذي البطش الشديد، والخافض، والمذل[(١)]، فإن هذه الأسماء والأفعال كمال، لا بد من وجود متعلقها، ولو كان الجن والإنس على طبيعة الملائكة لم يظهر أثر هذه الأسماء.

ومنها: ظهور آثار أسمائه المتضمنة لحلمه وعفوه ومغفرته وستره وتجاوزه عن حقه وعتقه لمن شاء من عبيده، فلولا خلق ما يكرهه من الأسباب المفضية إلى ظهور آثار هذه الأسماء لتعطلت هذه الحكم والفوائد، وقد أشار النبي ـ ﷺ ـ إلى هذا بقوله: «لو لم تذنبوا لذهب الله بكم ولجاء بقوم يذنبون ويستغفرون فيغفر لهم»[(٢)].

ومنها: ظهور آثار أسماء الحكمة والخبرة، فإنه الحكيم الخبير، الذي

---

(١) بين ابن تيمية وكذا ابن القيم إلى أن هذه الأسماء لا تطلق على الله إلا مقترنة أو مقيدة، يقول ابن تيمية: "ولم يجيء في أسمائه ذكر الضار والمانع والمذل إلا مقرونا؛ فيقال: الضار النافع، المعطي المانع، المعز المذل، فإن الجمع بينهما يبين عموم القدرة والخلق" شرح الأصبهانيةصـ ٤٢٨، الفتاوى (٩٥/٨)، (٢٧٦/١٤).وقال: "ولهذا لا يدعى بأحد الاسمين: كالضار والنافع، والخافض والرافع، بل يذكران جميعا" المنهاج (٤١٠/٥).

وذكر ابن القيم قاعدة في ذلك، فقال: "أسماؤه ـ تعالى ـ **منها** ما يطلق عليه مفردا ومقترنا بغيره وهو غالب الأسماء، كالقدير والسميع والبصير والعزيز والحكيم، وهذا يسوغ أن يدعى به مفردا ومقترنا بغيره، فتقول: يا عزيز يا حكيم،يا غفور يا رحيم، وأن يفرد كل اسم، وكذلك في الثناء عليه والخبر عنه بما يسوغ لك الإفراد والجمع. **ومنها** ما لا يطلق عليه بمفرده، بل مقرونا بمقابله،كالمانع والضار والمنتقم، فلا يجوز أن يفرد هذا عن مقابله، فإنه مقرون بالمعطي والنافع والعفوّ، فهو المعطي المانع، الضار النافع، المنتقم العفوّ، المعز المذل؛ لأن الكمال في اقتران كل اسم من هذه بما يقابله؛ لأنه يراد به أنه: المنفرد بالربوبية وتدبير الخلق والتصرف فيهم: عطاء ومنعا، ونفعا وضرا، وعفوا وانتقاما.

وأما أن يثنى عليه بمجرد المنع والانتقام والإضرار فلا يسوغ، فهذه الأسماء المزدوجة تجري الاسمان منها مجرى الاسم الواحد الذي يمتنع فصل بعض حروفه عن بعض، فهي وإن تعددت جارية مجرى الاسم الواحد، ولذلك لم تجيء مفردة، ولم تطلق عليه إلا مقترنة فاعلمه" بدائع الفوائد(٢٩٤/١ ـ ٢٩٥).

(٢) أخرجه مسلم (٢٧٤٩) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

يضع الأشياء مواضعها، وينزلها منازلها اللائقة بها، فلا يضع الشيء في غير موضعه، ولا ينزله في غير منزلته التي يقتضيها كمال علمه وحكمته وخبرته، فهو أعلم حيث يجعل رسالاته، وأعلم بمن يصلح لقبولها ويشكره على انتهائها إليه، وأعلم بمن لا يصلح لذلك. فلو قدر عدم الأسباب المكروهة لتعطلت حكم كثيرة، ولفاتت مصالح عديدة.

ولو عطلت تلك الأسباب لما فيها من الشر، لتعطل الخير الذي هو أعظم من الشر الذي في تلك الأسباب، وهذا كالشمس والمطر والرياح، التي فيها من المصالح ما هو أضعاف أضعاف ما يحصل بها من الشر(١).

ومنها: حصول العبودية المتنوعة التي لولا خلق إبليس لما حصلت، فإن عبودية الجهاد من أحب أنواع العبودية إليه سبحانه. ولو كان الناس كلهم مؤمنين لتعطلت هذه العبودية وتوابعها من الموالاة لله سبحانه وتعالى والمعاداة فيه، وعبودية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعبودية الصبر ومخالفة الهوى، وإيثار محاب الله تعالى، وعبودية التوبة والاستغفار، وعبودية الاستعاذة بالله أن يجيره من عدوه ويعصمه من كيده وأذاه. إلى غير ذلك من الحكم التي تعجز العقول عن إدراكها(٢).

---

(١) قال ابن القيم: "فهذا الغيث الذي يحيي به الله البلاد والعباد والشجر والدواب، كم يحبس من مسافر، ويمنع من قصّاد، ويهدم من بناء، ويعوّق من مصلحة؟ ولكن أين هذا مما يحصل به من المصالح؟ وهل هذه المفاسد في جنب مصالحه إلا كتفلة في بحر؟! وهل تعطيله لئلا تحصل به هذه المفاسد إلا موجبا لأعظم المفاسد والهلاك؟!.. «ثم ذكر الشمس ومصالحها ومفاسدها»... فتعطيل الخير الكثير لأجل الشر اليسير شر كثير، وهو خلاف موجب الحكمة الذي تنزه الله سبحانه عنه" طريق الهجرتين صـ ١٠٠.

(٢) قال ابن تيمية: "فإذا قال قائل: فقد تضرر برسالته طائفة من الناس، كالذين كذبوه من المشركين وأهل الكتاب؟ كان عن هذا جوابان: **أحدهما**: أنه نفعهم بحسب الإمكان؛ فإنه أضعف شرهم الذي كانوا يفعلونه لولا الرسالة بإظهار الحجج والآيات التي زلزلت ما في قلوبهم، وبالجهاد والجزية التي أخافتهم وأذلتهم حتى قل شرهم، ومن قتله منهم مات قبل أن يطول عمره في الكفر فيعظم كفره، فكان ذلك تقليلا لشره، والرسل - صلوات الله عليهم - بعثوا بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها بحسب الإمكان. **والجواب الثاني**: أن ما حصل من الضرر أمر مغمور=

فإن قيل: فهل كان يمكن وجود تلك الحكم بدون هذه الأسباب؟ فهذا سؤال فاسد! وهو فرض وجود الملزوم بدون لازمه، كفرض وجود الابن بدون الأب، والحركة بدون المتحرك، والتوبة بدون التائب[1].

فإن قيل: فإذا كانت هذه الأسباب مرادة لما تفضي إليه من الحكم، فهل تكون مرضية محبوبة من هذا الوجه، أم هي مسخوطة من جميع الوجوه؟

قيل: هذا السؤال يرد على وجهين: **أحدهما**: من جهة الرب تعالى، وهل يكون محبا لها من جهة إفضائها إلى محبوبه، وإن كان يبغضها لذاتها؟

والثاني: من جهة العبد، وهو أنه هل يسوغ له الرضا بها من تلك الجهة أيضا؟ فهذا سؤال له شأن.

فاعلم أن الشر كله يرجع إلى العدم[2]، أعني عدم الخير وأسبابه

= في جنب ما حصل من النفع، كالمطر الذي عم نفعه إذا خرب به بعض البيوت، أو احتبس به بعض المسافرين والمكتسبين، كالقصارين ونحوهم، وما كان نفعه ومصلحته عامة كان خيرا مقصودا، ورحمة محبوبة، وإن تضرر به بعض الناس" الفتاوى (٨/٩٣ ـ ٩٤).

(١) سأل ابن القيم ابن تيمية: "قلت لشيخ الإسلام: فقد كان من الممكن خلق هذه الأمور مجردة عن المفاسد؟ مشتملة على المصلحة الخالصة؟ فقال: خلق هذه الطبيعة بدون لوازمها ممتنع؛ فإن وجود الملزوم بدون لازمه محال" طريق الهجرتين ص ١٠٠.

(٢) العدم ليس بشيء فلا يدخل في الوجود، فليس له خالق، وذلك ظاهر من حديث: (والشر ليس إليك). فالشر: عدم العلم، وعدم العدل. قال ابن تيمية: "ولهذا كان النبي ـ ﷺ ـ يقول في دعاء الاستفتاح "والخير بيديك، والشر ليس إليك" فإنه لا يخلق شرا محضا. بل كل ما يخلقه ففيه حكمة هو باعتبارها خير.ولكن قد يكون فيه شر لبعض الناس، وهو شر جزئي إضافي. فأما شر كلي، أو شر مطلق: فالرب منزه عنه. وهذا هو الشر الذي ليس إليه. وأما الشر الجزئي الإضافي: فهو خير باعتبار حكمته. ولهذا لا يضاف الشر إليه مفردا قط، بل إما أن يدخل في عموم المخلوقات، كقوله ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠١]، وإما أن يضاف إلى السبب، كقوله ﴿مِن شَرِّ مَا خَلَقَ ۝٢﴾ [الفلق: ٢]، وإما أن يحذف فاعله، كقول الجن ﴿وَأَنَّا لَا نَدْرِي أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا ۝١٠﴾ [الجن: ١٠]" الفتاوى (١٤/٢٦٦)، (٨/٩٤)، المنهاج (٥/٤١٠).
وسيأتي في كلام شارح الطحاوية والتعليق عليه مزيد بيان لهذه المسألة.

المفضية إليه، وهو من هذه الجهة شر، وأما من جهة وجوده المحض فلا شر فيه. مثاله: أن النفوس الشريرة وجودها خير من حيث هي موجودة، وإنما حصل لها الشر بقطع مادة الخير عنها، فإنها خلقت في الأصل متحركة، فإن أعينت بالعلم وإلهام الخير تحركت به، وإن تركت تحركت بطبعها إلى خلافه. وحركتها من حيث هي حركة: خير، وإنما تكون شرا بالإضافة، لا من حيث هي حركة، والشر كله ظلم، وهو وضع الشيء في غير محله، فلو وضع في موضعه لم يكن شرا، فعلم أن جهة الشر فيه نسبية إضافية.

ولهذا كانت العقوبات الموضوعة في محلها خيرا في نفسها، وإن كانت شرا بالنسبة إلى المحل الذي حلت به(١)، لما أحدثت فيه من الألم الذي كانت الطبيعة قابلة لضده من اللذة مستعدة له، فصار ذلك الألم شرا بالنسبة إليها، وهو خير بالنسبة إلى الفاعل، حيث وضعه في موضعه، فإنه سبحانه لم يخلق شرا محضا من جميع الوجوه والاعتبارات، فإن حكمته تأبى ذلك(٢). فلا يمكن في جناب الحق تعالى أن يريد شيئاً يكون فسادا من كل وجه، لا مصلحة في خلقه بوجه ما، هذا من أبين المحال، فإنه سبحانه بيده الخير كله، والشر ليس إليه، بل كل ما إليه فخير، والشر إنما حصل لعدم هذه الإضافة والنسبة إليه، فلو كان إليه لم يكن شرا، فتأمله. فانقطاع نسبته إليه هو الذي صيره شرا(٣).

---

(١) وفي تقرير هذا المعنى يقول ابن تيمية: "اعتبار الشارع المصالح العامة الكلية لا يوجب حصول هذا في كل معين؛ فقطع يد السارق، وإن كان شرا بالنسبة إليه إذا لم يتب، فهو مصلحة لعموم الخلق، وكذلك سائر العقوبات الشرعية..." شرح الأصفهانية صـ ٤٣٠.

(٢) فالله ـ سبحانه وتعالى ـ لا يخلق شرا محضا، يقول ابن تيمية: "فلا يكون الموجود شرا محضا؛ فإن الموجود خلقه الله تعالى، والله لم يخلق شيئاً إلا لحكمة، وتلك الحكمة وجه خير، بخلاف المعدوم فإنه لا شيء؛ ولهذا قال سبحانه: ﴿ٱلَّذِيٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥ﴾ [السَّجدَة: ٧] وقال: ﴿صُنۡعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِيٓ أَتۡقَنَ كُلَّ شَيۡءٍۚ﴾ [النَّمل: ٨٨] فالموجود: إما خير محض، أو فيه خير، والمعدوم: إما أنه لا خير فيه بحال، أو خيره حفظ الموجود وسلامته" الفتاوى (١١٧/٢٠).

(٣) وقد زاد ابن القيم هذا المعنى بسطا و توضيحا، فقال: (فإن قلت: فلم خلقه وهو شر؟ =

فإن قيل: لم تنقطع نسبته إليه خلقا ومشيئة؟ قيل: هو من هذه الجهة ليس بشر، فإن وجوده هو المنسوب إليه، وهو من هذه الجهة ليس بشر، والشر الذي فيه من عدم إمداده بالخير وأسبابه، والعدم ليس بشيء حتى ينسب إلى من بيده الخير.

فإن أردت مزيد إيضاح لذلك، فاعلم أن أسباب الخير ثلاثة: الإيجاد، والإعداد، والإمداد. فإيجاد هذا خير، وهو إلى الله، وكذلك إعداده وإمداده، فإذا لم يحدث فيه إعداد ولا إمداد حصل فيه الشر بسبب هذا العدم الذي ليس إلى الفاعل، وإنما إليه ضده[1].

فإن قيل: هلّا أمدّه إذا أوجده؟ قيل: ما اقتضت الحكمة إيجاده وإمداده، وإنما اقتضت إيجاده وترك إمداده، فإيجاده خير، والشر من عدم إمداده[2].

= قلت: خلقه له وفعله خير لا شر، فإن الخلق والفعل قائم به سبحانه، والشر يستحيل قيامه به واتصافه به، وما كان في المخلوق من شر فلعدم إضافته ونسبته إليه، والفعل والخلق مضاف إليه، فكان خيرا. والذي شاءه كله خير، والذي لم يشأ وجوده بقي على العدم الأصلي وهو الشر؛ فإن الشر كله عدم، فإن سببه جهل: وهو عدم العلم، أو ظلم: وهو عدم العدل) شفاء العليل(٣/٩٨٦ الباب: ٢١).

(١) الإعداد هو بمعنى: التيسير والتهيؤ والاستعمال والتوفيق. والله سبحانه وتعالى منه الإيجاد والإعداد والإمداد. وهو سبحانه لم يوجد ولم يخلق إلا ما هو خير. ثم بعد ذلك أعده وأمده. وهذا الإعداد والإمداد منه سبحانه هو خير أيضا، فإذا لم يحدث فيه إعداد ولا إمداد وقع فيه الشر وحصل بسبب ذلك العدم، وهذا العدم ليس إلى الله، فإن الشر ليس إليه سبحانه.

(٢) في أصل(مدارج السالكين) جاءت العبارة بأوضح مما نقله واختصره الشارح، فقد قال ابن القيم: "ما اقتضت الحكمة إيجاده وإمداده: فإنه سبحانه يوجده ويمده. وما اقتضت الحكمة إيجاده وترك إمداده: أوجده بحكمته ولم يمده بحكمته. فإيجاده خير، والشر وقع من عدم إمداده" مدارج السالكين (٢/٢٠٠).
وبيّن ابن القيم أن قطع الإمداد عن الشيء الموجود هو أحد نوعي الشر الحاصل بعد إيجاده وخلقه، فقال: "الشر الحاصل بعد تكوينه وإيجاده، فهو نوعان أيضاً: أحدهما: أن يقطع عنه الإمداد الذي به كماله بعد وجوده، كما يقطع عن النبات إمداده بالسقي، وعن الحيوان إمداده بالغذاء، فهو شر مضاف إلى العدم أيضا، وهو عدم ما يكمل به" شفاء العليل (٣/٩٩٣الباب: ٢١).

فإن قيل: فهلّا أمدّ الموجودات كلها؟ فهذا سؤال فاسد، يظن مُورِده أن التسوية بين الموجودات أبلغ في الحكمة! وهذا عين الجهل! بل الحكمة في هذا التفاوت العظيم الذي بين الأشياء، وليس في خلق كل نوع منها تفاوت، فكل نوع منها ليس في خلقه تفاوت، والتفاوت إنما وقع بأمور عدمية لم يتعلق بها الخلق، وإلا فليس في الخلق من تفاوت[(١)]. فإن اعتاص عليك هذا، ولم تفهمه حق الفهم، فراجع قول القائل[(٢)]:

إذا لم تستطع شيئاً فدعه وجاوزه إلى ما تستطيع[(٣)]

فإن قيل: كيف يرضى لعبده شيئاً ولا يعينه عليه؟ قيل: لأن إعانته عليه قد تستلزم فوات محبوب له أعظم من حصول تلك الطاعة التي رضيها له، وقد يكون وقوع تلك الطاعة منه يتضمن مفسدة هي أكره إليه سبحانه من محبته لتلك الطاعة. وقد أشار تعالى إلى ذلك في قوله: ﴿وَلَوْ أَرَادُوا۟ ٱلْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا۟ لَهُۥ عُدَّةً وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٦] الآيتين. فأخبر سبحانه أنه كره انبعاثهم إلى الغزو مع رسوله، وهو طاعته، فلما كرهه منهم ثبطهم عنه، ثم ذكر سبحانه بعض المفاسد التي تترتب على

---

(١) جاء في (شفاء العليل) ما يوضح ذلك، فقال: "فإن ما خلقه فهو أمر وجودي به كمال المخلوق وتمامه. وأما عيبه ونقصه فمن عدم قبوله، وعدم القبول ليس أمرا مخلوقا يتعلق بفعل الفاعل، فالخلق الوجودي ليس فيه تفاوت، والتفاوت إنما حصل بسبب فقد الخلق، فإن الخالق سبحانه لم يخلق له استعدادا، فحصل التفاوت فيه من عدم الخلق، لا من نفس الخلق، فتأمله" (٣/٩٩٢ ـ ٩٩٣ الباب:٢١).

(٢) القائل هو: الصحابي عمرو بن معدي كرب رضي الله عنه. ينظر: الحيوان للجاحظ (٣/١٣٨)، خزانة الأدب للبغدادي (١١/١٢٤).

(٣) وفي تتمة كلام ابن القيم من (مدارج السالكين): "وسر المسألة: أن الرضا بالله يستلزم الرضا بصفاته وأفعاله وأسمائه وأحكامه. ولا يستلزم الرضا بمفعولاته كلها. بل حقيقة العبودية: أن يوافقه عبده في رضاه وسخطه فيرضى منها بما يرضى به، ويسخط منها ما سخطه" وقال: "فإن قلت: فكيف يجتمع الرضا بالقضاء الذي يكرهه العبد ـ من المرض والفقر والألم ـ مع كراهته؟ قلت: لا تنافي في ذلك. فإنه يرضى به من جهة إفضائه إلى ما يحب، ويكرهه من جهة تألمه به، كالدواء الكريه الذي يعلم أن فيه شفاءه، فإنه يجتمع فيه رضاه به، وكراهته له" (٢/٢٠١).

خروجهم مع رسوله، فقال: ﴿لَوْ خَرَجُواْ فِيكُم مَّا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا﴾ [التوبة: ٤٧] أي: فسادا وشرا، ﴿وَلَأَوْضَعُواْ خِلَالَكُمْ﴾ [التوبة: ٤٧] أي: سعوا بينكم بالفساد والشر، ﴿يَبْغُونَكُمُ ٱلْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٧] أي: قابلون منهم مستجيبون لهم، فيتولّد من سعي هؤلاء وقبول هؤلاء من الشر ما هو أعظم من مصلحة خروجهم، فاقتضت الحكمة والرحمة أن أقعدهم عنه. فاجعل هذا المثال أصلا، وقس عليه.

وأما الوجه الثاني، وهو الذي من جهة العبد: فهو أيضاً ممكن، بل واقع. فإن العبد يسخط الفسوق والمعاصي ويكرهها، من حيث هي فعل العبد واقعة بكسبه وإرادته واختياره، ويرضى بعلم الله وكتابته ومشيئته وإرادته وأمره الكوني، فيرضى بما من الله، ويسخط ما هو منه، فهذا مسلك طائفة من أهل العرفان(١). وطائفة أخرى كرهتها مطلقا، وقولهم يرجع إلى هذا القول، لأن إطلاقهم الكراهة لا يريدون به شموله لعلم الرب وكتابته ومشيئته(٢).

وسرّ المسألة: أن الذي إلى الرب منها غير مكروه، والذي إلى العبد مكروه.

فإن قيل: ليس إلى العبد شيء منها.

قيل: هذا هو الجبر الباطل الذي لا يمكن صاحبه التخلص من هذا المقام الضيق، والقدري المنكر أقرب إلى التخلص منه من الجبري، وأهل السنة المتوسطون بين القدرية والجبرية أسعد بالتخلص من الفريقين.

---

(١) فالمعاصي نسخطها من جهة وقوعها من العبد، ونرضى بها من جهة أن الله قدرها. ففرق بين جهة السخط، وجهة الرضا.

(٢) وأما من كرهها مطلقا فقد نظر إلى المفعول المنفصل، وليس إلى ما قدره الله وعلمه. قال ابن القيم: "وهؤلاء في الحقيقة لا يخالفون أولئك؛ فإن العبد إذا كرهها مطلقا فإن الكراهة إنما تقع على الاعتبار المكروه منها، وهؤلاء لم يكرهوا علم الرب وكتابته ومشيئته وإلزامه حكمه الكوني. وأولئك لم يرضوا بها من الوجه الذي سخطها الرب وأبغضها لأجله" مدارج السالكين (٢/٢٠٢ ـ ٢٠٣).

فإن قيل: كيف يتأتى الندم والتوبة مع شهود الحكمة في التقدير، ومع شهود القيومية والمشيئة النافذة؟

قيل: هذا هو الذي أوقع من عميت بصيرته في شهود الأمر على غير ما هو عليه، فرأى تلك الأفعال طاعات، لموافقته فيها المشيئة والقدر، وقال: إن عصيت أمره فقد أطعت إرادته! وفي ذلك قيل[١]:

أصبحت منفعلا لما يختاره مني، ففعلي كله طاعات!

وهؤلاء أعمى الخلق بصائر، وأجهلهم بالله وأحكامه الدينية والكونية، فإن الطاعة هي موافقة الأمر الديني الشرعي، لا موافقة القدر والمشيئة، ولو كان موافقة القدر طاعة لكان إبليس من أعظم المطيعين له، ولكان قوم نوح وهود وصالح ولوط وشعيب وقوم فرعون ـ كلهم مطيعين! وهذا غاية الجهل.

لكن إذا شهد العبد عجز نفسه، ونفوذ الأقدار فيه، وكمال فقره إلى ربه وعدم استغنائه عن عصمته وحفظه طرفة عين: كان بالله في هذه الحال لا بنفسه، فوقوع الذنب منه لا يتأتى في هذه الحال ألبتة، فإن عليه حصنا حصينا من: "فبي يسمع، وبي يبصر، وبي يبطش، وبي يمشي"، فلا يتصور منه الذنب في هذه الحالة، فإذا حُجب عن هذا المشهد وبقي بنفسه، استولى عليه حكم النفس، فهنالك نُصبت عليه الشباك والأشراك، وأرسلت عليه الصيادون، فإذا انتفى عنه ضباب ذلك الوجود الطبعي، فهنالك يحضره الندم والتوبة والإنابة، فإنه كان في المعصية محجوبا بنفسه عن ربه، فلما فارق ذلك الوجود صار في وجود آخر، فبقي بربه لا بنفسه.

---

(١) نسب ابن تيمية هذا البيت إلى ابن إسرائيل وهو (نجم الدين محمد بن سوار الشيباني)، فقال: "ويتمسكون بموافقة الإرادة القدرية في السيئات الواقعة منهم ومن غيرهم، كقول الحريري: أنا كافر برب يعصى. وقول بعض أصحابه لما دعاه مكاس، فقيل له: هو مكاس! فقال: إن كان قد عصى الأمر فقد أطاع الإرادة. وقول ابن إسرائيل: أصبحت منفعلا لما يختاره مني ففعلي كله طاعات " الفتاوى (٨/٢٥٧).

فإن قيل(١): إذا كان الكفر بقضاء الله وقدره، ونحن مأمورون أن نرضى بقضاء الله، فكيف ننكره ونكرهه؟!

فالجواب: أن يقال:

أولا: نحن غير مأمورين بالرضى بكل ما يقضيه الله ويقدره، ولم يرد بذلك كتاب ولا سنة، بل من المقضي ما يرضى به، ومنه ما يسخط ويمقت، كما لا يرضى به القاضي لأقضيته سبحانه، بل من القضاء ما يسخط، كما أن من الأعيان المقضية ما يغضب عليه ويمقت ويلعن ويذم(٢).

ويقال ثانيا: هنا أمران: قضاء الله؛ وهو فعل قائم بذات الله تعالى، ومقضي: وهو المفعول المنفصل عنه. فالقضاء كله خير وعدل وحكمة، نرضى به كله، والمقضي قسمان: منه ما يرضى به، ومنه ما لا يرضى به(٣).

---

(١) من قوله: "فإن قيل: إذا كان الكفر بقضاء الله وقدره" إلى قوله في ص٤٠٦: "نسخطه ولا نرضى به" مأخوذ من: مدارج السالكين (١/٢٥٦). وانظر: الاستقامة (٢/١٢٥ ـ ١٢٦)، مدارج السالكين (٢/١٨٩ ـ ١٩١).

(٢) وهذا الذي نقله الشارح ها هنا قد جاء تقريره في كلام ابن تيمية، فقال: "ليس في كتاب الله، ولا في سنة رسول الله، آية ولا حديث يأمر العباد أن يرضوا بكل مقضي مقدر من أفعال العباد حسنها وسيئها؛ فهذا أصل يجب أن يعتنى به ولكن على الناس أن يرضوا بما أمر الله به فليس لأحد أن يسخط ما أمر الله به...وينبغي للإنسان أن يرضى مما يقدره الله عليه من المصائب التي ليست ذنوبا، مثل:أن يبتليه بفقر أو مرض أو ذل وأذى الخلق له؛ فإن الصبر على المصائب واجب، وأما الرضا بها فهو مشروع، لكن هل هو واجب أو مستحب؟ على " قولين " لأصحاب أحمد وغيرهم: أصحهما أنه مستحب ليس بواجب" الفتاوى(٨/١٩٠ ـ ١٩١). وقال: "وأما الرضا بالمنهيات من الكفر والفسوق والعصيان، فأكثر العلماء يقولون: لا يشرع الرضا بها،كما لا تشرع محبتها؛ فإن الله سبحانه لا يرضاها ولا يحبها، وإن كان قد قدرها وقضاها... وقالت طائفة: ترضى من جهة كونها مضافة إلى الله خلقا، وتسخط من جهة كونها مضافة إلى العبد فعلا وكسبا. وهذا القول لا ينافي الذي قبله، بل هما يعودان إلى أصل واحد، وهو سبحانه إنما قدر الأشياء لحكمة فهي باعتبار تلك الحكمة محبوبة مرضية، وقد تكون في نفسها مكروهة ومسخوطة، إذ الشيء الواحد يجتمع فيه وصفان: يحب من أحدهما، ويكره من الآخر" الفتاوى (١٠/٤٢).

(٣) قال ابن القيم: "وهذا جواب من يقول: الفعل غير المفعول، والقضاء غير المقضي. =

ويقال ثالثا: القضاء له وجهان:

أحدهما: تعلقه بالرب تعالى ونسبته إليه، فمن هذا الوجه يرضى به.

والوجه الثاني: تعلقه بالعبد ونسبته إليه، فمن هذا الوجه ينقسم إلى ما يرضى به، وإلى ما لا يرضى به. مثال ذلك: قتل النفس، له اعتباران: فمن حيث قدَّره الله وقضاه وكتبه وشاءه وجعله أجلا للمقتول ونهاية لعمره، نرضى به[١]، ومن حيث صدر من القاتل وباشره وكسبه وأقدم عليه باختياره وعصى الله بفعله، نسخطه ولا نرضى به.

وقوله: "والتعمق والنظر في ذلك ذريعة الخذلان" إلى آخره.

التعمق: هو المبالغة في طلب الشيء. والمعنى: أن المبالغة في طلب القدر والغوص في الكلام فيه ذريعة الخذلان[٢]. الذريعة: الوسيلة، والذريعة والدرجة والسلم: متقارب المعنى، وكذلك الخذلان والحرمان والطغيان ـ متقارب المعنى أيضا، لكن الخذلان في مقابلة النصر، والحرمان في مقابلة الظفر: والطغيان في مقابلة الاستقامة.

= وأما من يقول: إن الفعل هو عين المفعول، والقضاء هو عين المقضي، فلا يمكنه أن يجيب بهذا الجواب". مدارج السالكين (٢٥٦/١).

(١) قال ابن تيمية: "وأما من قال بالرضا بالقضاء الذي هو وصف الله وفعله لا بالمقضي الذي هو مفعوله، فهو خروج منه عن مقصود الكلام؛ فإن الكلام ليس في الرضا فيما يقوم بذات الرب تعالى من صفاته وأفعاله، وإنما الكلام في الرضا بمفعولاته" الفتاوى (٤٢/١٠ ـ ٤٣).

وهذا الجواب لا يتأتى لمن يجعل المحبة هي المشيئة كالأشعري وغيره. كما ذكر ذلك ابن القيم في: مدارج السالكين (١٩٠/٢).

(٢) يقول ابن تيمية في ذلك: "فالوسوسة والشبهة القادحة في العلوم الضرورية لا تزال بالبرهان، بل متى فكر العبد ونظر ازداد ورودها على قلبه، وقد يغلبه الوسواس حتى يعجز عن دفعه عن نفسه، كما يعجز عن حل الشبهة السوفسطائية.وهذا يزول بالاستعاذة بالله، فإن الله هو الذي يعيذ العبد ويجيره من الشبهات المضلة، والشهوات المغوية، ولهذا أمر العبد أن يستهدي ربه في كل صلاة فيقول: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧﴾" درء التعارض(٣١١/٣).

وقوله: "فالحذر كل الحذر من ذلك نظرا وفكرا ووسوسة".

عن أبي هريرة - رضي الله عنه -، قال: جاء ناس من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فسألوه: «إنا نجد في أنفسنا ما يتعاظم أحدنا أن يتكلم به؟ قال: "وقد وجدتموه"؟ قالوا: نعم، قال: "ذلك صريح الإيمان". رواه مسلم[1].

الإشارة بقوله: "ذلك صريح الإيمان" إلى تعاظم أن يتكلموا به[2].

ولمسلم[3] أيضاً عن عبدالله بن مسعود - رضي الله عنه -، قال: سئل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن الوسوسة؟ فقال: «تلك محض الإيمان».

وهو بمعنى حديث أبي هريرة، فإن وسوسة النفس أو مدافعة وسواسها بمنزلة المحادثة الكائنة بين اثنين، فمدافعة الوسوسة الشيطانية واستعظامها صريح الإيمان ومحض الإيمان.

هذه طريقة الصحابة - رضي الله عنهم -، والتابعين لهم بإحسان. ثم خلف من بعدهم خلف، سوّدوا الأوراق بتلك الوساوس، التي هي شكوك وشبه، بل وسوّدوا القلوب، وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق، ولذلك أطنب الشيخ - رحمه الله - في ذم الخوض في الكلام في القدر والفحص عنه.

---

(١) (رقم ١٣٢).

(٢) فليس المراد أن الوسوسة نفسه صريح الإيمان. قال ابن حجر: "المراد بصريح الإيمان هو الذي يعظم في نفوسهم إن تكلموا به، ويمنعهم من قبول ما يلقي الشيطان، فلولا ذلك لم يتعاظم في أنفسهم حتى أنكروه، وليس المراد أن الوسوسة نفسها صريح الإيمان، بل هي من قبل الشيطان وكيده" فتح الباري(٢٧٣/١٣).
وقال ابن تيمية: "والصريح الخالص كاللبن الصريح. وإنما صار صريحا لما كرهوا تلك الوساوس الشيطانية ودفعوها، فخلص الإيمان فصار صريحا" الإيمان صـ ٢٦٨.
وقال: "والاستقراء يدل على أنه إذا خلص الإيمان إلى القلب لم يرجع عنه، ولكن قد يحصل له اضطراب، ويلقى الشيطان في قلبه وساوس وخطرات" مختصر الفتاوى المصرية صـ ٥٦٢.

(٣) (رقم ١٣٣).

وعن عائشة ـ رضي الله عنها ـ أنها قالت: قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: «أبغض الرجال إلى الله الألد الخصم»(١).

وقال الإمام أحمد: حدثنا أبو معاوية، حدثنا داود بن أبي هند، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، قال: «خرج رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ذات يوم والناس يتكلمون في القدر، قال: فكأنما تفقأ في وجهه حب الرمان من الغضب، قال: فقال: ما لكم تضربون كتاب الله بعضه ببعض؟ بهذا هلك من كان قبلكم». قال: فما غبطت نفسي بمجلس فيه رسول الله لم أشهده، بما غبطت نفسي بذلك المجلس، أني لم أشهده. ورواه ابن ماجه أيضا(٢).

وقال تعالى(٣): ﴿فَاسْتَمْتَعْتُمْ بِخَلَاقِكُمْ كَمَا اسْتَمْتَعَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ بِخَلَاقِهِمْ وَخُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا﴾ [التوبة: ٦٩] الخلاق: النصيب، قال تعالى: ﴿وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ﴾ [البقرة: ٢٠٠] أي: استمتعتم بنصيبكم من الدنيا، كما استمتع الذين من قبلكم بنصيبهم، وخضتم كالذي خاضوا أي: كالخوض الذي خاضوه، أو كالفوج أو الصنف أو الجيل الذي خاضوا(٤).

وجمع سبحانه بين الاستمتاع بالخلاق وبين الخوض؛ لأن فساد

---

(١) تقدّم تخريجه.

(٢) تقدّم تخريجه.

(٣) من هذا الموضع، وإلى قول الشارح: "والثاني من جهة الشبهات" مأخوذ من: اقتضاء الصراط المستقيم (١/١١٥ ـ ١١٧).

(٤) فيكون المعنى على الوجه الأول: صفة للخوض، وعلى الوجه الثاني: صفة للخائضين. وحسن ابن تيمية الوجه الأول، فقال: "وفي (الذي) وجهان، **أحسنهما**: أنها صفة المصدر، أي: كالخوض الذي خاضوه، فيكون العائد محذوفا، كما في قوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ ۝٧١﴾ [يس: ٧١]، وهو كثير فاش في اللغة.

والثاني: أنه صفة الفاعل، أي: كالفريق أو الصنف أو الجيل الذي خاضوه، كما لو قيل: كالذين خاضوا" الاقتضاء (١/١١٨).

الدين إما في العمل وإما في الاعتقاد، فالأول من جهة الشهوات، والثاني: من جهة الشبهات[١].

وروى البخاري[٢] عن أبي هريرة - رضي الله عنه -، أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «لتأخذن أمتي مآخذ القرون قبلها شبرا بشبر، وذراعا بذراع، قالوا: فارس والروم؟ قال: فمن الناس إلا أولئك».

وعن عبدالله بن عمرو - رضي الله عنهما -، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «ليأتين على أمتي ما أتى على بني إسرائيل حذو النعل بالنعل، حتى إن كان منهم من أتى أمه علانية، كان من أمتي من يصنع ذلك، وإن بني إسرائيل تفرقوا على ثنتين وسبعين ملة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة، كلهم في النار إلا ملة واحدة. قالوا: من هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي». رواه الترمذي[٣].

---

(١) قال ابن تيمية: "فإن الغي والضلال يجمع جميع سيئات بني آدم، فإن الإنسان كما قال تعالى: ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢] فبظلمه يكون غاويا، وبجهله يكون ضالا. وكثيرا ما يجمع بين الأمرين: فيكون ضالا في شيء، غاويا في شيء آخر؛ إذ هو ظلوم جهول، ويعاقب على كل من الذنبين بالآخر، كما قال: ﴿فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا﴾ [البقرة: ١٠]، وكما قال: ﴿فَلَمَّا زَاغُوٓا۟ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾ [الصف: ٥]" جامع الرسائل(١/٢٢٩).

(٢) (رقم ٧٣١٩). وفي البخاري (٣٤٥٦، ٧٣٢٠)، ومسلم (٢٦٦٩) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لتتبعنّ سنن من قبلكم شبرا بشبر، وذراعا بذراع، حتى لو سلكوا جحر ضبّ لسلكتموه. قلنا: يا رسول الله: اليهود والنصارى؟ قال: فمن ".

(٣) أخرجه الترمذي (٢٦٤١) وقال: هذا حديث مفسّر غريب لا نعرفه مثل هذا إلا من هذا الوجه. والحديث ضعّفه الألباني في المشكاة (١٧١).

وقد بيّن الشاطبي ضابط الفرقة المخالفة، فقال: "هذه الفرق إنما تصير فرقاً بخلافها للفرقة الناجية في معنى كلي في الدين،وقاعدة من قواعد الشريعة، لا في جزئي من الجزئيات، إذ الجزئي والفرع الشاذ لا ينشأ عنه مخالفة يقع بسببها التفرق شيعاً، وإنما ينشأ التفرق عند وقوع المخالفة في الأمور الكلية، لأن الكليات تقتضي عدداً من الجزئيات غير قليل، وشاذها في الغالب أن لا يختص بمحل دون محل ولا بباب دون باب" الاعتصام (٣/١٧٧). =

وعن أبي هريرة أن رسول الله ـ ﷺ ـ قال: «تفرقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة أو اثنتين وسبعين فرقة، والنصارى مثل ذلك، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة». رواه أبو داود وابن ماجه والترمذي، وقال: حديث حسن صحيح(١).

وعن معاوية بن أبي سفيان ـ رضي الله عنه ـ، قال: قال رسول الله ـ ﷺ ـ: «إن أهل الكتابين افترقوا في دينهم على اثنتين وسبعين ملة، وإن هذه الأمة ستفترق على ثلاث وسبعين ملة ـ يعني الأهواء ـ كلها في النار إلا واحدة، وهي الجماعة»(٢).

= وبين أن هذه الجزئيات بمجموعها تعادل أمرا كليا، فتجري مجراه، فقال: "ويجري مجرى القاعدة الكلية كثرة الجزئيات، فإن المبتدع إذا أكثر من إنشاء الفروع المخترعة عاد ذلك على كثير من الشريعة بالمعارضة، كما تصير القاعدة الكلية معارضة أيضاً، وأما الجزئي فبخلاف ذلك، بل بعد وقوع ذلك من المبتدع له كالزلة والفلتة" الاعتصام (١٧٧/٣ ـ ١٧٨).

وقال ابن تيمية: "ومن قال: إن الثنتين والسبعين فرقة كل واحد منهم يكفر كفرا ينقل عن الملة، فقد خالف الكتاب والسنة وإجماع الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، بل وإجماع الأئمة الأربعة وغير الأربعة، فليس فيهم من كفر كل واحد من الثنتين وسبعين فرقة" الإيمان صـ ٢٠٦، المنهاج(٢٤٨/٥).

(١) أخرجه أحمد (٨٣٩٦)، وأبو داود (٤٥٩٦)، والترمذي (٢٦٤٠)، وابن ماجه (٣٩٩١)، وابن حبان (٢٦١٤)، والحاكم (٢١٨/١). والحديث صححه الألباني في صحيح الجامع (١٠٨٣).

(٢) أخرجه أحمد (١٦٩٣٧)، وأبو داود (٤٥٩٧)، والدارمي (٢٥١٨)، والطبراني في الكبير (٣٧٦/١٩ رقم ٨٨٤)، ومسند الشاميين (١٠٠٥). والحديث صححه الألباني في صحيح الجامع (٢٦٤١).

حرر جمع من المحققين ـ كابن تيمية والشاطبي ومن قبلهما الطرطوشي ـ أن تعيين الفرق لا دليل عليه؛ فإن بعضها قد اندرس، وبعضها لما يظهر بعد. يقول ابن تيمية: (وأما تعيين هذه الفرق فقد صنف الناس فيهم مصنفات وذكروهم في كتب المقالات؛ لكن الجزم بأن هذه الفرقة الموصوفة... هي إحدى الثنتين والسبعين لا بد له من دليل فإن الله حرم القول بلا علم عموما؛ وحرم القول عليه بلا علم خصوصا؛ فقال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝٣٣﴾ [الأعراف: ٣٣]... وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]. وأيضا فكثير من الناس يخبر عن هذه الفرق =

وأكبر المسائل التي وقع فيها الخلاف بين الأئمة مسألة القدر. وقد اتسع الكلام فيها غاية الاتساع.

وقوله: "فمن سأل: لم فعل؟ فقد رد حكم الكتاب، ومن رد حكم الكتاب كان من الكافرين".

اعلم أن مبنى العبودية(١) والإيمان بالله وكتبه ورسله: على التسليم وعدم الأسئلة عن تفاصيل الحكمة في الأوامر والنواهي والشرائع، ولهذا لم يحك الله سبحانه عن أمة نبي صدقت بنبيها وآمنت بما جاء به أنها سألته عن تفاصيل الحكمة فيما أمرها به ونهاها عنه وبلغها عن ربها، ولو فعلت ذلك لما كانت مؤمنة بنبيها، بل انقادت وسلمت وأذعنت، وما عرفت من الحكمة عرفته، وما خفي عنها لم تتوقف في انقيادها وتسليمها على معرفته، ولا جعلت ذلك من شأنها، وكان رسولها أعظم عندها من أن تسأله عن ذلك، كما في الإنجيل: "يا بني إسرائيل لا تقولوا: لم أمر ربنا؟ ولكن قولوا: بم أمر ربنا"، ولهذا كان سلف هذه الأمة، التي هي أكمل الأمم عقولا ومعارف وعلوما، لا تسأل نبيها: لم أمر الله بكذا؟ ولم نهى عن كذا؟ ولم قدر كذا؟ ولم فعل كذا؟ لعلمهم أن ذلك مضاد للإيمان والاستسلام، وأن قدم الإسلام لا تثبت إلا على درجة التسليم.

فأول مراتب تعظيم الأمر التصديق به، ثم العزم الجازم على امتثاله، ثم المسارعة إليه والمبادرة به، [رغم](٢) القواطع والموانع، ثم بذل الجهد

= بحكم الظن والهوى فيجعل طائفته والمنتسبة إلى متبوعه الموالية له هم أهل السنة والجماعة؛ ويجعل من خالفها أهل البدع وهذا ضلال مبين" الفتاوى (٣/٣٤٦). وقال الشاطبي: "التعيين ليس عليه دليل، والعقل لا يقتضيه...فإن الشريعة قد فهمنا منها أنها تشير إلى أوصافهم من غير تصريح ليحذر منها، ويبقى الأمر في تعيين الداخلين في مقتضى الحديث مُرجًى...وأما ثانياً: فلأن عدم التعيين هو الذين ينبغي أن يلتزم ليكون ستراً على الأمة، كما سترت عليهم قبائحهم" الاعتصام (٣/٢١٠ ـ ٢١١).

(١) عبارة الشارح من قوله: "اعلم أن مبنى العبودية" إلى قوله: "ويقدح في الامتثال" صـ٤١٢ من: الصواعق المرسلة (٤/١٥٦٠ ـ ١٥٦١).

(٢) ما بين المعقوفين زيادة أثبتها محقق: الصواعق المرسلة (٤/١٥٦١).

والنصح في الإتيان به على أكمل الوجوه، ثم فعله لكونه مأمورا، بحيث لا يتوقف الإتيان به على معرفة حكمته، فإن ظهرت له فعله وإلا عطله، فإن هذا ينافي الانقياد، ويقدح في الامتثال.

قال القرطبي ناقلا عن ابن عبدالبر: فمن سأل مستفهما راغبا في العلم ونفي الجهل عن نفسه، باحثا عن معنى يجب الوقوف في الديانة عليه ـ فلا بأس به، فشفاء العي السؤال. ومن سأل متعنتا غير متفقه ولا متعلم، فهو الذي لا يحلّ قليل سؤاله ولا كثيره[(١)].

قال ابن العربي[(٢)]: الذي ينبغي للعالم أن يشتغل به هو بسط الأدلة، وإيضاح سبل النظر، وتحصيل مقدمات الاجتهاد، وإعداد الآلة المعينة على الاستمداد. قال: فإن عرضت منازلة: أتيت من بابها، ونشدت من مظانها، والله يفتح وجه الصواب فيها. انتهى.

وقال ـ ﷺ ـ: «من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه». رواه الترمذي وغيره[(٣)].

---

(١) ومن ذلك قصة عمر ـ رضي الله عنه ـ مع صبيغ لما سأله عن قوله تعالى: ﴿وَٱلذَّٰرِيَٰتِ ذَرۡوٗا ۝١﴾ [الذاريات: ١]، فضربه عمر. ولما سئل عنها علي ـ رضي الله عنه ـ سأله ابن الكواء فأجابه علي عنها. وفي هذه القصة يقول ابن تيمية: "وقصة صبيغ بن عسل مع عمر بن الخطاب من أشهر القضايا، فإنه بلغه أنه يسأل عن متشابه القرآن، حتى رآه عمر، فسأل عمر عن ﴿وَٱلذَّٰرِيَٰتِ ذَرۡوٗا ۝١﴾ [الذاريات: ١] فقال: ما اسمك؟ قال: عبد الله صبيغ. فقال: وأنا عبد الله عمر. وضربه الضرب الشديد. وكان ابن عباس إذا ألح عليه رجل في مسألة من هذا الجنس، يقول: ما أحوجك أن يصنع بك كما صنع عمر بصبيغ. وهذا لأنهم رأوا أن غرض السائل ابتغاء الفتنة لا الاسترشاد والاستفهام... فكان مقصودهم مذموما ومطلوبهم متعذرا... لكن علي كانت رعيته ملتوية عليه لم يكن مطاعا فيهم طاعة عمر حتى يؤدبه" الفتاوى (١٣/٣١١ ـ ٣١٢).

(٢) هو: أبو بكر محمد بن عبدالله بن محمد المعافري الإشبيلي، قال الذهبي: صنّف وجمع، وفي فنون العلم برع، وكان فصيحا بليغا خطيبا، ثاقب الذّهن، عذب المنطق، كريم الشمائل، كامل السؤدد، ولي قضاء إشبيلية، فحمدت سياسته، وكان ذا شدّة وسطوة، فعُزل، وأقبل على نشر العلم وتدوينه. ينظر: السير (٢٠/١٩٧).

(٣) أخرجه الترمذي (٢٣١٧)، وابن ماجه (٣٩٧٦)، وابن حبان (٢٢٩)، والطبراني في =

ولا شك في تكفير من رد حكم الكتاب، ولكن من تأول حكم الكتاب لشبهة عرضت له، بين له الصواب ليرجع إليه. وهو سبحانه وتعالى لا يسأل عما يفعل، لكمال حكمته ورحمته وعدله، لا بمجرد قهره وقدرته، كما يقول جهم وأتباعه. وسيأتي لذلك زيادة بيان عند قول الشيخ: "ولا نكفر أحدا من أهل القبلة بذنب ما لم يستحله".

❑ **قوله: (فهذا جملة ما يحتاج إليه من هو منور قلبه من أولياء الله تعالى، وهي درجة الراسخين في العلم؛ لأن العلم علمان: علم في الخلق موجود، وعلم في الخلق مفقود، فإنكار العلم الموجود كفر، وادعاء العلم المفقود كفر[1]، ولا يثبت الإيمان إلا بقبول العلم الموجود، وترك طلب العلم المفقود).**

= الأوسط (٣٥٩)، والقضاعي في مسنده (١٩٢)، والبيهقي في الشعب (٤٩٨٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

وأخرجه أحمد (١٧٣٧)، والطبراني في الكبير (٢٨٨٦)، والأوسط (٨٤٠٢)، والصغير (١٠٨٠) من حديث الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهما.

وأخرجه مالك (٩٠٣/٢)، والترمذي (٢٣١٨)، وعبدالرزاق (٢٠٦١٧)، وهناد في الزهد (١١١٧)، وابن الجعد في مسنده (٢٩٢٥)، والقضاعي في مسنده (١٩٣)، والبيهقي في الشعب (٤٩٨٦) كلهم من مرسل علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم. وبمجموع طرقه صححه الألباني في صحيح الجامع (٥٩١١)، وقال في صحيح الترغيب والترهيب (٢٨٨١): حسن لغيره.

(١) (العلم الموجود) هو: علم الشريعة، ويكون إنكاره كفرا فيما هو معلوم من الدين بالضرورة.

(العلم المفقود) هو: الغيب، فادعاء علمه كفر؛ لأن فيه تكذيب لقوله: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا﴾ [الجن: ٢٦]. قال ابن بطة: "وأما القدر فعلى وجهين: **أحدهما**: فرض علينا علمه ومعرفته والإيمان به والتصديق بجميعه. **والآخر**: فحرام علينا التفكر فيه، والمسألة عنه، والمناظرة عليه، والكلام لأهله، والخصومة به. فأما الواجب علينا علمه والتصديق به والإقرار بجميعه، أن نعلم: أن الخير والشر من الله، وأن الطاعة والمعصية بقضاء الله وقدره، وأن ما أصابنا لم يكن ليخطئنا وما أخطأنا لم يكن ليصيبنا... وأما الوجه الآخر من علم القدر الذي لا يحل النظر فيه، ولا الفكر به، وحرام على الخلق القول فيه: كيف، ولم،وما السبب، مما هو سر الله المخزون، =

ش: الإشارة بقوله: "فهذا" إلى ما تقدم ذكره، مما يجب اعتقاده والعمل به، مما جاءت به الشريعة، وقوله: **(وهي درجة الراسخين في العلم)** أي علم ما جاء به الرسول جملة وتفصيلا، نفيا وإثباتا. ويعني بالعلم المفقود: علم القدر الذي طواه الله عن أنامه، ونهاهم عن مرامه. ويعني بالعلم الموجود، علم الشريعة[(١)]، أصولها وفروعها، فمن أنكر شيئاً مما جاء به الرسول كان من الكافرين، ومن ادعى علم الغيب كان من الكافرين. قال تعالى: ﴿عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٦﴾ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ﴾ [الجن: ٢٦، ٢٧]، الآية. وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْأَرْحَامِ ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌۢ بِأَىِّ أَرْضٍ تَمُوتُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌۢ ﴿٣٤﴾﴾ [لقمان: ٣٤]. ولا يلزم من خفاء حكمة الله علينا عدمها، ولا من جهلنا انتفاء حكمته[(٢)]. ألا ترى أن خفاء حكمة الله علينا في خلق الحيات والعقارب والفأر والحشرات، التي لا يعلم منها إلا المضرة: لم ينف أن يكون الله تعالى خالقا لها، ولا يلزم أن لا يكون فيها حكمة خفيت علينا، لأن عدم العلم لا يكون علما بالمعدوم.

= وعلمه المكتوم، الذي لم يطلع عليه ملكا مقرب، ولا نبيا مرسلا، وحجب العقول عن تخيل كنه علمه..." الإبانة (القدر) (١/٢٤٦ ـ ٢٤٧).

(١) قال ابن عباس ـ رضي الله عنه ـ عند قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]، الشرعة: السنة، والمنهاج: السبيل.
قال ابن تيمية: "وكذلك اسم الشريعة، والشرع، والشرعة، فإنه ينتظم كل ما شرعه الله من العقائد والأعمال. وقد صنف الشيخ أبو بكر الآجري " كتاب الشريعة "، وصنف الشيخ أبو عبدالله ابن بطة " كتاب الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية " وغير ذلك. وإنما مقصود هؤلاء الأئمة في السنة باسم الشريعة: العقائد التي يعتقدها أهل السنة من الإيمان، مثل: اعتقادهم أن الإيمان قول وعمل، وأن الله موصوف بما وصف به نفسه ووصفه به رسوله، وأن القرآن كلام الله غير مخلوق..." الفتاوى (١٩/٣٠٦).

(٢) فلا تنفى الحكمة لانتفاء جهلنا بها. يقول ابن القيم: "العقلاء قاطبة متفقون على أن الفاعل منهم إذا فعل أفعالا ظهرت فيها حكمته، ووقعت على أتم الوجوه وأوفقها للمصالح المقصودة بها، ثم إذا رأوا أفعاله قد تكررت كذلك، ثم جاءهم من أفعاله ما لا يعلمون وجه حكمته فيه، لم يسعهم غير التسليم لما عرفوا من حكمته واستقر في عقولهم منها، وردوا منها ما جهلوه إلى محكم ما علموه" شفاء العليل (٣/١١٢٦ الباب: ٢٣). وتصويب العبارة: (ولا من جهلنا انتفاء حكمته) مُستفاد من طبعة: أحمد شاكر.

❑ **قوله: (ونؤمن باللوح والقلم، وبجميع ما فيه قد رقم).**

ش: قال تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ۝٢١ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ۝٢٢﴾ [البروج: ٢١، ٢٢][١]. روى الحافظ أبو القاسم الطبراني[٢] بسنده إلى النبي - ﷺ - أنه قال: "إن الله خلق لوحا محفوظا، من درة بيضاء، دفتاه ياقوتة حمراء، قلمه نور، وكتابه نور، لله فيه كل يوم ستين وثلاثمائة لحظة، يخلق ويرزق، ويميت ويحيي، ويعز ويذل، ويفعل ما يشاؤه».

اللوح المذكور: هو الذي كتب الله مقادير الخلائق فيه، والقلم المذكور: هو الذي خلقه الله، وكتب به في اللوح المذكور المقادير[٣]، كما في (سنن أبي داود) عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه، قال: سمعت رسول الله - ﷺ - يقول: «أول ما خلق الله تعالى القلم، فقال له: اكتب، قال: يا رب، وما أكتب؟ قال: اكتب مقادير كل شيء حتى تقوم الساعة»[٤].

واختلف العلماء[٥]: هل القلم أول المخلوقات، أو العرش؟ على

---

(١) بيَّن ابن القيم أن الله - ﷻ - كتب القرآن في اللوح المحفوظ، فقال: " والقرآن كتبه الله في اللوح المحفوظ قبل خلق السماوات والأرض كما قال تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ۝٢١ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ۝٢٢﴾" شفاء العليل (٣٨٧/١ الباب: ١١).
وقد زعم بعض الأشاعرة أن جبريل إنما أخذ القرآن من اللوح المحفوظ، وألقاه إلى النبي محمد - ﷺ -. وقد ردَّ ابن تيمية - رحمه الله - هذا القول، وبيَّن بطلانه، وما يلزم عليه من اللوازم الفاسدة. انظر: الفتاوى (٥٠٢/١٢، ٥٢٠)، (٢٢٢/١٥).

(٢) أخرجه الطبراني في الكبير (٢٦٠/١٠ رقم ١٠٦٠٥)، وضعّفه الألباني في ضعيف الجامع (١٦٠٨).

(٣) جملة من الزنادقة قالوا بأن اللوح المحفوظ هو ملك، وقال بعضهم هو: العقل الفعّال، كما سمّى الفلاسفة القلم " العقل الأول " ، وقد حكى ابن تيمية جملة من أقوالهم وتفسيراتهم الباطنية، كما في: بغية المرتاد (السبعينية) صـ ٢٧٦ ، ٣٢٦، الفتاوى (٢٣٦/١٣).

(٤) أخرجه أبو داود (٤٧٠٢)، والترمذي (٢١٥٥، ٣٣١٩)، وأحمد (٢٢٧٠٧)، والطيالسي (٥٧٧)، والبيهقي في السنن الكبرى (٢٠٤/١٠). وصححه الألباني في صحيح الجامع (٢٠١٧، ٢٠١٨).

(٥) من قوله: " واختلف العلماء: هل القلم أول المخلوقات، أو العرش... "، إلى قوله في صـ٤١٨: " أمر العالم العلوي والسفلي " مأخوذ من كتاب: التبيان في أيمان القرآن، لابن القيم صـ ٣٠٤ - ٣٠٦. =

قولين، ذكرهما الحافظ أبو العلاء الهمذاني[(١)]، أصحهما: أن العرش قبل القلم، لما ثبت في (الصحيح) من حديث عبدالله بن عمرو، رضي الله عنهما، قال: قال رسول الله ـ ﷺ ـ: «قدر الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، وعرشه على الماء»[(٢)].

فهذا صريح أن التقدير وقع بعد خلق العرش[(٣)]، والتقدير وقع عند أول خلق القلم، بحديث عبادة هذا[(٤)].

= فالنزاع أيهما أسبق العرش أم القلم من هذه المخلوقات. قال ابن تيمية: " إنما أمره حينئذ أن يكتب مقدار هذا الخلق إلى قيام الساعة، لم يكتب حينئذ ما يكون بعد ذلك، وهذا يؤيد حجة من جعله أول المخلوقات من هذا الخلق الذي أمره بكتابته " بغية المرتاد (السبعينية) صـ٢٩٤.

والخلاف في هذه المسألة على قولين للسلف، والذي رجحه ابن تيمية، وغيره كالحافظ ابن حجر: أن العرش هو أول هذه المخلوقات، كما دلت على ذلك الأحاديث الصحيحة، وأن الأولية المذكورة في الحديث هي بالنسبة إلى هذه المخلوقات وإلى هذا العالم المشاهد. يقول ابن تيمية في ذلك: "وقد تكلم علماء المسلمين من الصحابة والتابعين ومن بعدهم في أول هذه المخلوقات على قولين، حكاهما الحافظ أبو العلاء الهمداني وغيره، أحدهما: أنه هو العرش. والثاني: أنه هو القلم. ورجحوا القول الأول؛ لما دل عليه الكتاب والسنة أن الله ـ تعالى ـ لما قدر مقادير الخلائق بالقلم الذي أمره أن يكتب في اللوح،كان عرشه على الماء، فكان العرش مخلوقا قبل القلم. وقالوا: والآثار المروية: (أن أول ما خلق الله القلم) معناها:من هذا العالم " المنهاج (٣٦١/١). وبسط الكلام على هذه المسألة في: بغية المرتاد (السبعينية) صـ٢٧٦، ٢٨٥ ـ ٣٠٢.

(١) هو: أبو العلاء الحسن بن أحمد بن الحسن بن أحمد العطّار الهمذاني، قال أبو سعد السمعاني: هو حافظ متقن، ومقرئ فاضل، حسن السيرة، جميل الأمر، مرضي الطريقة، عزيز النفس، سخي بما يملكه، مكرم للغرباء، يعرف الحديث والقراءات والآداب معرفة حسنة. ينظر: السير (٤٠/٢١).

(٢) أخرجه مسلم، وقد تقدّم.

(٣) ساق ابن تيمية جملة من الآثار في تقرير أن العرش خُلق قبل القلم؟ ينظر:بغية المرتاد (السبعينية) صـ٢٨٥ ـ ٢٨٧.

(٤) حديث عبدالله بن عمرو، وحديث عبادة ـ رضي الله عنه ـ يدلان على أن التقدير مرتبط بالقلم، وأن خلق العرش سابق للتقدير بخمسين ألف سنة. وهذا مما يدل على أن العرش أول المخلوقات. يقول ابن تيمية في ذلك: " وإنما قولنا الصحيح أن العرش خلق أولًا؛ =

ولا يخلو قوله «أول ما خلق الله القلم»... إلخ، إما أن يكون جملة أو جملتين، فإن كان جملة ـ وهو الصحيح ـ كان معناه: أنه عند أول خلقه قال له: "اكتب". كما في اللفظ: «أول ما خلق الله القلم قال له: اكتب» بنصب "أول" و"القلم"[(١)].

وإن كان جملتين، وهو مروي برفع "أول" و"القلم"، فيتعين حمله على أنه أول المخلوقات من هذا العالم، فيتفق الحديثان، إذ حديث عبدالله بن عمرو صريح في أن العرش سابق على التقدير، والتقدير مقارن لخلق القلم. وفي اللفظ الآخر: «لما خلق الله القلم قال له: اكتب»[(٢)].

فهذا **القلم أول الأقلام وأفضلها وأجلها**[(٣)]، وقد قال غير واحد من أهل التفسير: إنه القلم الذي أقسم الله به في قوله تعالى: ﴿نٓ وَٱلۡقَلَمِ وَمَا يَسۡطُرُونَ ۝١﴾ [القَلَم: ١].

والقلم الثاني: قلم الوحي: وهو الذي يكتب به وحي الله إلى أنبيائه

= لأن ذلك ثبت في الحديث الصحيح، رواه مسلم في صحيحه: (أنه قدر مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة، وكان عرشه على الماء) فهذا يدل على أنه قدَّر إذ كان عرشه على الماء، فكان العرش موجودا مخلوقا عند التقدير، لم يوجد بعده " الصفدية(٢/٨٢).

(١) كلمة (أول) منصوبة على الظرفية، وتكون جملة: (قال له: اكتب) هي الخبر، فإن الله أمر القلمَ أن يكتب عند أول خلقه له، خَلَقه ثم أَمَرَه. ينظر: القول المفيد لابن عثيمين (٢/٤٢٠).

(٢) وعلى هذا تكون كلمة (أول) مبتدأ، وكلمة (القلم) هي الخبر. ينظر: القول المفيد لابن عثيمين (٢/٤٢٠).

وعلى كلا التقديرين يكون العرش هو أول هذه المخلوقات، وتكون أولية القلم باعتبار هذا العالم المشاهد. يقول ابن تيمية في توضيح ذلك: " وأما الحديث الذي فيه: أول ما خلق الله القلم، وأنه أمره أن يكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة، فذلك بيان لخلق العالم الذي خلقه في ستة أيام، وأن تقدير هذا العالم كان قبل خلقه، وأنه أول ما خلق من أسباب هذا العالم القلم، لأن تقدير المخلوق سابق لخلق المخلوق " الصفدية (٢/٨٢). وانظر: بغية المرتاد (السبعينية)ص٢٩٤.

وأشار ابن حجر في الفتح (٦/٢٨٨) إلى أنه وقع في قصة نافع بن زيد الحميري ترتيب المخلوقات بعد العرش والماء، وأن خلق القلم كان بعد خلقهما.

(٣) قلم القدر السابق.

ورسله، وأصحاب هذا القلم هم الحكام على العالم، والأقلام كلها خدم لأقلامهم، وقد رفع النبي ﷺ ليلة أسري به إلى مستوى يسمع فيه صريف الأقلام، فهذه الأقلام هي التي تكتب ما يوحيه الله تبارك وتعالى من الأمور التي يدبِّر بها أمر العالم العلوي والسفلي.

❑ **قوله: (فلو اجتمع الخلق كلهم على شيء كتبه الله تعالى أنه كائن، ليجعلوه غير كائن، لم يقدروا عليه. ولو اجتمعوا كلهم على شيء كتبه الله تعالى فيه أنه غير كائن، ليجعلوه كائنا، لم يقدروا عليه. جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة).**

ش: تقدم حديث جابر عن رسول الله ـ ﷺ ـ، قال: «جاء سراقة بن مالك بن جعشم، فقال: يا رسول الله، بيّن لنا ديننا كأنا خلقنا الآن، فيم العمل اليوم؟ أفيما جفت به الأقلام وجرت به المقادير؟ أم فيما يستقبل؟ قال: لا، بل فيما جفت به الأقلام وجرت به المقادير»(١).

وعن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ، قال: «كنت خلف النبي ـ ﷺ ـ يوما، فقال: يا غلام ألا أعلمك كلمات؟ احفظ الله يحفظك، احفظ الله تجده تجاهك، إذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله، واعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن ينفعوك بشيء، لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك، وإن اجتمعوا على أن يضروك بشيء لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك، رفعت الأقلام، وجفت الصحف»(٢). رواه الترمذي، وقال: حديث حسن صحيح(٣).

---

(١) أخرجه مسلم (٢٦٤٨).

(٢) هذا الحديث اعتنى به جماعة من أهل العلم، ومنهم الحافظ ابن رجب ـ رحمه الله ـ، فكان مما قال عند قوله: (وجفت الصحف): "هو كناية عن تقدم كتابة المقادير كلها، والفراغ منها من أمد بعيد، فإن الكتاب إذا فُرغ من كتابته،ورُفعت الأقلام عنه، وطال عهده، فقد رُفعت عنه الأقلام، وجفت الأقلام التي كتب بها من مدادها، وجفت الصحف التي كتب فيها بالمداد المكتوب به فيها، وهذا من أحسن الكنايات وأبلغها " جامع العلوم والحكم (١/٤٨٢).

(٣) أخرجه الترمذي (٢٥١٦)، وأحمد (٢٧٦٣، ٢٨٠٣)، وأبو يعلى (٢٥٥٦) من عدّة =

وفي رواية غير الترمذي[١]: «احفظ الله تجده أمامك، تعرف إلى الله في الرخاء يعرفك في الشدة، واعلم أن ما أخطأك لم يكن ليصيبك، وما أصابك لم يكن ليخطئك، واعلم أن النصر مع الصبر، وأن الفرج مع الكرب، وأن مع العسر يسرا»[٢].

وقد جاءت الأقلام في هذه الأحاديث وغيرها مجموعة، فدل ذلك على أن للمقادير أقلاما غير القلم الأول، الذي تقدم ذكره مع اللوح المحفوظ.

والذي دلت عليه السنة أن الأقلام أربعة[٣]، وهذا التقسيم غير التقسيم المقدم ذكره.

القلم الأول: العام الشامل لجميع المخلوقات، وهو الذي تقدم ذكره مع اللوح.

القلم الثاني: حين خلق آدم ـ عليه السلام ـ، وهو قلم عام أيضا، لكن لبني آدم، ورد في هذا آيات تدل على أن الله قدر أعمال بني آدم وأرزاقهم وآجالهم وسعادتهم، عقيب خلق أبيهم.

القلم الثالث: حين يرسل الملك إلى الجنين في بطن أمه، فينفخ فيه

= طرق عن ابن عباس رضي الله عنهما. وصححه الألباني في صحيح الجامع (٧٩٥٧)، والمشكاة (٥٣٠٢).

(١) أخرجه هناد في الزهد (٥٣٦)، والحاكم (٣/٦٢٣)، والبيهقي في الشعب (١٠٤٧)، والشهاب في مسنده (٧٤٥)، والطبراني في الكبير (١١/١٢٣ رقم ١١٢٤٣).

(٢) أشار ابن رجب إلى لطيفة اقتران الفرج بالكرب، فقال: " ومن لطائف أسرار اقتران الفرج بالكرب، واليسر بالعسر: أن الكرب إذا اشتد وعظم وتناهى، حصل للعبد اليأس من كشفه من جهة المخلوقين، وتعلق قلبه بالله وحده، وهذا هو حقيقة التوكل على الله، وهو من أعظم الأسباب التي تطلب بها الحوائج، فإن الله يكفي من توكل عليه "جامع العلوم والحكم (١/٤٩٣).
وقرَّر ابن تيمية أن السبب في أن الفرج يأتي عند انقطاع الرجاء عن الخلق: هو تحقيق عبادة الله وحده واليقين بربوبيته. ينظر: مجموع الفتاوى (١٠/٣٣١).

(٣) القلم الثاني والثالث يندرج في القلم الأول، فهما أخصّ منه.

الروح، ويؤمر بأربع كلمات: يكتب رزقه، وأجله، وعمله، وشقي أو سعيد، كما ورد ذلك في الأحاديث الصحيحة.

القلم الرابع: الموضوع على العبد عند بلوغه، الذي بأيدي الكرام الكاتبين، الذين يكتبون ما يفعله بنو آدم، كما ورد ذلك في الكتاب والسنة.

وإذا علم العبد أن كلا من عند الله، فالواجب إفراده سبحانه بالخشية والتقوى، قال تعالى: ﴿فَلَا تَخْشَوُا۟ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ﴾ [المائدة: ٤٤]، ﴿وَإِيَّٰىَ فَٱرْهَبُونِ﴾ [البقرة: ٤٠]، ﴿وَإِيَّٰىَ فَٱتَّقُونِ﴾ [البقرة: ٤١]، ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَخْشَ ٱللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ ۝٥٢﴾ [النور: ٥٢]، ﴿هُوَ أَهْلُ ٱلتَّقْوَىٰ وَأَهْلُ ٱلْمَغْفِرَةِ﴾ [المدثر: ٥٦]. ونظائر هذا المعنى في القرآن كثيرة. ولا بد لكل عبد أن يتقي أشياء، فإنه لا يعيش وحده، ولو كان ملكا مطاعا، فلا بد أن يتقي أشياء يراعي بها رعيته، فحينئذ فلا بد لكل إنسان أن يتقي، فإن لم يتق الله، اتقى المخلوق، والخلق لا يتفق حبهم كلهم وبغضهم، بل الذي يريده هذا يبغضه هذا، فلا يمكن إرضاؤهم كلهم، كما قال الشافعي رضي الله عنه: رضا الناس غاية لا تدرك، فعليك بالأمر الذي يصلحك فالزمه، ودع ما سواه فلا تعانه. فإرضاء الخلق لا مقدور ولا مأمور، وإرضاء الخالق مقدور ومأمور[1].

---

(١) وهذا المعنى البديع الذي ذكره ابن أبي العز، جاء في كلام ابن القيم ما يؤكده، فقال ـ في معرض حديثه عن إيثار محبة الله على من سواه ـ: " فإنه ما آثر عبد مرضاة الله ﷻ على مرضاة الخلق، وتحمل ثقل ذلك ومؤونته، وصبر على محنته، إلا أنشأ الله من تلك المحنة والمؤونة نعمة ومسرة ومعونة، بقدر ما تحمل من مرضاته، فانقلبت مخاوفه أمانا، ومظان عطبه نجاة، وتعبه راحة... هذا مع أن رضى الخلق: لا مقدور ولا مأمور ولا مأثور، فهو مستحيل، بل لا بد من سخطهم عليك. فلأن يسخطوا عليك وتفوز برضى الله عنك، أحب إليك وأنفع لك من أن [يرضوا عنك] والله عنك غير راض، فإذا كان سخطهم لا بد منه على التقديرين فآثر سخطهم الذي ينال به رضى الله. فإن هم رضوا عنك بعد هذا، وإلا فأهون شيء رضى من لا ينفعك رضاه، ولا يضرك سخطه في دينك ولا في إيمانك ولا في آخرتك. فإن ضرك في أمر يسير في الدنيا فمضرة سخط الله أعظم وأعظم. وخاصة العقل: احتمال أدنى المفسدتين لدفع أعلاهما، وتفويت أدنى المصلحتين لتحصيل أعلاهما... هذا مع أنه إذا آثر رضى الله كفاه الله مؤونة غضب الخلق، وإذا آثر رضاهم لم يكفوه مؤونة غضب الله عليه. =

وأيضا فالمخلوق لا يغني عنه من الله شيئا، فإذا اتقى العبد ربه، كفاه مؤونة الناس، كما كتبت عائشة إلى معاوية - رضي الله عنهما -، روي مرفوعا[(١)]، وروي موقوفا عليها: «من أرضى الله بسخط الناس، رضي الله عنه، وأرضى عنه الناس، ومن أرضى الناس بسخط الله، عاد حامده من الناس له ذاما»[(٢)].

فمن أرضى الله كفاه مؤونة الناس ورضي عنه، ثم فيما بعد يرضون، إذ العاقبة للتقوى، ويحبه الله فيحبه الناس، كما في الصحيحين[(٣)] عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا أحب الله العبد نادى: يا جبريل، إني أحب فلانا فأحبه، فيحبه جبريل، ثم ينادي جبريل في السماء: إن الله يحب فلانا فأحبوه، فيحبه أهل السماء، ثم يوضع له القبول في الأرض»، وقال في البغض مثل ذلك.

فقد بيَّن أنه لا بد لكل مخلوق من أن يتقي: إما المخلوق، وإما

= قال بعض السلف: لمصانعة وجه واحد أيسر عليك من مصانعة وجوه كثيرة، إنك إذا صانعت ذلك الوجه الواحد كفاك الوجوه كلها " مدارج السالكين (٢/٣٠٠ - ٣٠١).

(١) أخرج المرفوع: ابن حبان (٢٧٧)، وابن المبارك في الزهد (١٩٩)، وإسحاق بن راهويه (١١٧٥)، وعبد بن حميد (١٥٢٤)، والشهاب في مسنده (٥٠١). وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (٢٣١١)، وصحيح الترغيب والترهيب (٢٢٥٠).
وأخرج الموقوف: الترمذي (٢٤١٤).

(٢) جاء مرفوعا أيضاً بلفظ: (... ومن أرضى الناس بسخط الله، لم يغنوا عنه من الله شيئا). وعلّق ابن تيمية على هذا الأثر بقوله: " وهذا من أعظم الفقه في الدين، والمرفوع أحق وأصدق، فإن من أرضى الله بسخطهم كان قد اتقاه، وكان عبده الصالح، والله يتولى الصالحين وهو كاف عبده ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مَخۡرَجٗا ۝٢ وَيَرۡزُقۡهُ مِنۡ حَيۡثُ لَا يَحۡتَسِبُۚ﴾ [الطلاق: ٢، ٣] فالله يكفيه مؤونة الناس بلا ريب. وأما كون الناس كلهم يرضون عنه: فقد لا يحصل ذلك، لكن يرضون عنه إذا سلموا من الأغراض، وإذا تبين لهم العاقبة. ومن أرضى الناس بسخط الله لم يغنوا عنه من الله شيئا، كالظالم الذي يعضّ على يده يقول: ﴿يَٰلَيۡتَنِي ٱتَّخَذۡتُ مَعَ ٱلرَّسُولِ سَبِيلٗا ۝٢٧ يَٰوَيۡلَتَىٰ لَيۡتَنِي لَمۡ أَتَّخِذۡ فُلَانًا خَلِيلٗا ۝٢٨﴾ [الفرقان: ٢٧، ٢٨]. وأما كون حامده ينقلب ذاما: فهذا يقع كثيرا، ويحصل في العاقبة، فإن العاقبة للتقوى، لا يحصل ابتداء عند أهوائهم، وهو سبحانه أعلم " الفتاوى(١/٥٢).

(٣) البخاري (٣٢٠٩، ٦٠٤٠)، ومسلم (٢٦٣٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

الخالق، وتقوى المخلوق ضررها راجح على نفعها من وجوه كثيرة، وتقوى الله هي التي يحصل بها سعادة الدنيا والآخرة، فهو سبحانه أهل للتقوى، وهو أيضاً أهل المغفرة، فإنه هو الذي يغفر الذنوب، لا يقدر مخلوق على أن يغفر الذنوب ويجير من عذابها غيره، وهو الذي يجير ولا يجار عليه. قال بعض السلف: ما احتاج تقي قط[١]، لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ۝٢ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق: ٢، ٣]، فقد ضمن الله للمتقين أن يجعل لهم مخرجا مما يضيق على الناس، وأن يرزقهم من حيث لا يحتسبون، فإذا لم يحصل ذلك دلَّ على أن في التقوى خللا، فليستغفر الله وليتب إليه، ثم قال تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ﴾ [الطّلَاق: ٣]، أي: فهو كافيه، لا يحوجه إلى غيره.

وقد ظن بعض الناس أن التوكل ينافي الاكتساب وتعاطي الأسباب، وأن الأمور إذا كانت مقدرة فلا حاجة إلى الأسباب! وهذا فاسد، فإن الاكتساب: منه فرض، ومنه مستحب، ومنه مباح، ومنه مكروه، ومنه حرام، كما قد عرف في موضعه[٢]. وقد كان النبي ﷺ أفضل المتوكلين، يلبس لأمة الحرب، ويمشي في الأسواق للاكتساب، حتى قال الكافرون: ﴿مَالِ هَٰذَا ٱلرَّسُولِ يَأْكُلُ ٱلطَّعَامَ وَيَمْشِى فِى ٱلْأَسْوَاقِ﴾ [الفرقان: ٧][٣]. ولهذا

---

(١) عبارة الشارح من قوله: " قال بعض السلف: ما احتاج تقي قط..."، إلى قوله: "فإن الاكتساب منه فرض، ومنه مستحب "، جاءت بمعناها عند ابن تيمية في: الفتاوى (٨/٥٢٦).

(٢) فالاكتساب تعتريه الأحكام التكليفية الخمسة.
فمن صور الاكتساب الواجب ـ كما مثل على ذلك ابن تيمية ـ: النفقة على نفسه، أو عياله، أو قضاء دينه. ومن صور الاكتساب المستحب: إذا اكتسب ما يتصدق به.
انظر: الفتاوى (٨/٥٣٦).

(٣) فطلب الرزق والكسب لا ينافي التوكل، بل هو من حقيقة التوكل. وعلى هذا كان فعل أفضل المتوكلين وأعرف الخلق بالله: نبينا محمد ـ ﷺ ـ، وكذلك سنة أصحابه من بعده.
يقول ابن تيمية ـ في تجلية هذا المعنى الشرعي ـ: " وخيار الأولياء المتوكلين: المهاجرون والأنصار وأبو بكر الصديق ـ أفضل الأولياء المتوكلين بعد الأنبياء ـ وكان عامتهم يرزقهم الله بأسباب يفعلونها، كان الصديق تاجرا، وكان يأخذ ما يحصل له من المغنم، =

تجد كثيرا ممن يرى أن الاكتساب ينافي التوكل يرزقون على يد من يعطيهم، إما صدقة، وإما هدية، وقد يكون ذلك من مَكَّاس، أو والي شرطة، أو نحو ذلك[(١)]، وهذا مبسوط في موضعه، لا يسعه هذا المختصر، وقد تقدمت الإشارة إلى بعض الأقوال التي في تفسير قوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ﴿٣٩﴾﴾ [الرّعد: ٣٩].

وأما قوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرَّحمٰن: ٢٩] قال البغوي: قال مقاتل: نزلت في اليهود حين قالوا: إن الله لا يقضي يوم السبت شيئاً! قال المفسرون: من شأنه أنه يحيي ويميت، ويرزق، ويعز قوما ويذل آخرين، ويشفي مريضا، ويفك عانيا، ويفرج مكروبا، ويجيب داعيا، ويعطي سائلا، ويغفر ذنبا، إلى ما لا يحصى من أفعاله وإحداثه في خلقه ما يشاء.

❑ **قوله: (وما أخطأ العبد لم يكن ليصيبه، وما أصابه لم يكن ليخطئه).**

ش: هذا بناء على ما تقدم من أن المقدور كائن لا محالة، ولقد أحسن القائل:

ما قضى الله كائن لا محاله والشقي الجهول من لام حاله

= ولما ولي الخلافة جعل له من بيت المال كل يوم درهمان، وقد أخرج ماله كله، وقال له النبي ـ ﷺ ـ «ما تركت لأهلك؟ قال: تركت لهم الله ورسوله»، ومع هذا فما كان يأخذ من أحد شيئا، لا صدقة ولا فتوحا ولا نذرا، بل إنما كان يعيش من كسبه " الفتاوى (٥٣٧/٨ ـ ٥٣٨).

(١) وهذه غاية الدعوى مع غاية العجز، يقول ابن تيمية ـ عن هذا التناقض ـ: " فهكذا شيوخ الدعاوى والشطح: يدعي أحدهم الإلهية وما هو أعظم من النبوة، ويعزل الرب عن ربوبيته، والنبي عن رسالته، ثم آخرته شحاذ يطلب ما يقيته، أو خائف يستعين بظالم على دفع مظلمته، فيفتقر إلى لقمة، ويخاف من كلمة،فأين هذا الفقر والذل من دعوى الربوبية المتضمنة للغنى والعز؟! " المنهاج (٢٠٩/٧).
ونظيره ما حصل من الرافضة تجاه عليّ بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ، كما قال ابن تيمية: "وهؤلاء الرافضة يجمعون بين النقيضين، لفرط جهلهم وظلمهم: يجعلون عليا أكمل الناس قدرة وشجاعة، حتى يجعلوه هو الذي أقام دين الرسول، وأن الرسول كان محتاجا إليه، ويقولون مثل هذا الكفر إذ يجعلونه شريكا لله في إقامة دين محمد، ثم يصفونه بغاية العجز والضعف والجزع والتقية بعد ظهور الإسلام وقوته، ودخول الناس فيه أفواجا "المنهاج (٢٠٧/٧).

والقائل الآخر:

اقنع بما ترزق يا ذا الفتى فليس ينسى ربنا نمله
إن أقبل الدهر فقم قائما وإن تولى مدبرا نم له

❑ **قوله: (وعلى العبد أن يعلم أن الله قد سبق علمه في كل كائن من خلقه، فقدر ذلك تقديرا محكما مبرما، ليس فيه ناقض، ولا معقب، ولا مزيل ولا مغير، ولا محول، ولا ناقص، ولا زائد من خلقه في سماواته وأرضه).**

ش: هذا بناء على ما تقدم من أن الله تعالى قد سبق علمه بالكائنات، وأنه قدر مقاديرها قبل خلقها، كما قال ﷺ: «قدر الله مقادير الخلق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، وعرشه على الماء»(١). فيعلم أن الله قد علم أن الأشياء تصير موجودة لأوقاتها، على ما اقتضته حكمته البالغة فكانت كما علم، فإن حصول المخلوقات على ما فيها من غرائب الحكم لا يتصور إيجادها إلا من عالم قد سبق علمه على إيجادها، قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾ [المُلك: ١٤](٢).

وأنكر غلاة المعتزلة أن الله كان عالما في الأزل، وقالوا: إن الله تعالى لا يعلم أفعال العباد حتى يفعلوا! تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا. قال الإمام الشافعي رحمه الله: ناظروا القدرية بالعلم، فإن أقروا به خصموا، وإن أنكروا كفروا(٣). فالله تعالى يعلم أن هذا مستطيع يفعل ما استطاعه فيثيبه، وهذا مستطيع لا يفعل ما استطاعه فيعذبه، فإنما يعذبه لأنه لا يفعل

---

(١) تقدّم تخريجه.

(٢) تحدَّث الشارح ـ فيما مضى ـ عن الدلائل العقلية على إثبات صفة العلم الإلهي، عند قول الطحاوي: " خلق الخلق بعلمه ".

(٣) وهذا الصنف من القدرية نفاة العلم والكتابة نصَّ جمع من الأئمة على كفرهم، ونقل ذلك غير واحد عنهم، ومنهم ابن تيمية بقوله: " وقد نص الأئمة كمالك والشافعي وأحمد على كفر هؤلاء الذين ينكرون علم الله القديم " الفتاوى (٢٨٨/٨). لكن هؤلاء الغلاة قليل، كما قرَّره ابن تيمية في الواسطية.

مع القدرة[(١)]، وقد علم الله ذلك منه، ومن لا يستطيع[(٢)] لا يأمره ولا يعذبه على ما لم يستطعه.

وإذا قيل[(٣)]: فيلزم أن يكون العبد قادرا على تغيير علم الله؛ لأن الله علم أنه لا يفعل، فإذا قدر على الفعل، قدر على تغيير علم الله؟

قيل: هذه مغلطة، وذلك أن مجرد قدرته على الفعل لا تستلزم تغيير العلم، وإنما يظن من يظن تغيير العلم إذا وقع الفعل، ولو وقع الفعل لكان المعلوم وقوعه لا عدم وقوعه، فيمتنع أن يحصل وقوع الفعل مع علم الله بعدم وقوعه، بل إن وقع كان الله قد علم أنه يقع، وإن لم يقع كان الله قد علم أنه لا يقع، ونحن لا نعلم علم الله إلا بما يظهر،

---

(١) المراد بالقدرة هاهنا: القدرة الشرعية، أو: الاستطاعة الشرعية، التي تكون قبل الفعل. وليس المراد: القدرة التي بمعنى الاستطاعة الكونية، وهي التوفيق، فهذه الاستطاعة تكون مع الفعل،كما سيأتي بسطه في كلام الطحاوي عن أقسام الاستطاعة.

(٢) أي: استطاعة شرعية.

(٣) من هذا الموضع، إلى قوله في ص٤٢٨: " والله تعالى أعلم " هو بنصه من: مجموع الفتاوى لابن تيمية (١٤/١٠٤ ـ ١٠٥).

وجاء هذا بمعناه ـ في معرض جوابه على القدرية ـ فقال: "وهنا سؤال يعرض لكثير من الناس وهو: أنه إذا كان المكتوب واقعا لا محالة فلو لم يأت العبد بالعمل هل كان المكتوب يتغير؟ وهذا السؤال يقال في مسألة المقتول،يقال: لو لم يقتل هل كان يموت؟ ونحو ذلك.

فيقال: هذا لو لم يعمل عملا صالحا لما كان سعيدا، ولو لم يعمل عملا سيئا لما كان شقيا، وهذا كما يقال: إن الله يعلم ما كان وما يكون وما لا يكون لو كان كيف كان يكون، فإن هذا من باب العلم والخبر بما لا يكون لو كان كيف يكون،كقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] وقوله: ﴿وَلَوْ رُدُّوا۟ لَعَادُوا۟ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ﴾ [الأنعام: ٢٨] وقوله: ﴿لَوْ خَرَجُوا۟ فِيكُم مَّا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا﴾ [التوبة: ٤٧] وقوله ﴿وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ﴾ [الأنفال: ٢٣] وأمثال ذلك.كما روي أنه يقال للعبد في قبره حين يفتح له باب إلى الجنة وإلى النار،ويقال: هذا منزلك، ولو عملت كذا وكذا أبدلك الله به منزلا آخر. وكذلك يقال: هذا لو لم يقتله هذا لم يمت، بل كان يعيش، إلا أن يقدر له سبب آخر يموت به، واللازم في هذه الجملة خلاف الواقع المعلوم والمقدور، والتقدير للممتنع قد يلزمه حكم ممتنع، ولا محذور في ذلك " الفتاوى (٨/٢٨٦).

وعلم الله مطابق للواقع، فيمتنع أن يقع شيء يستلزم تغيير العلم، بل أي شيء وقع كان هو المعلوم، والعبد الذي لم يفعل لم يأت بما يغير العلم، بل هو قادر على فعل لم يقع، ولو وقع لكان الله قد علم أنه يقع، لا أنه لا يقع[(١)].

وإذا قيل: فمع عدم وقوعه يعلم الله أنه لا يقع، فلو قَدَر العبد على وقوعه قَدَر على تغيير العلم؟ قيل: ليس الأمر كذلك، بل العبد يقدر على وقوعه وهو لم يُوقِعْه، ولو أوقعه لم يكن المعلوم إلا وقوعه، فمقدور العبد

---

(١) يقرر ابن تيمية هاهنا: أن الله يعلم الأشياء على ما هي عليه، فعلم الله مطابق للواقع، أي: مطابق للمعلوم.

كما بيَّن ـ أيضاً ـ أن علم الله بأفعال العباد ليس موجبا لوجود ووقوع المعلوم، بل الموجب لذلك مشيئته سبحانه. قال ـ رحمه الله ـ: " العلم بأن الشيء سيكون، والخبر عنه بذلك، وكتابة ذلك، لا يوجب استغناء ذلك عما به يكون من الأسباب التي لا يتم إلا بها، كالفاعل وقدرته ومشيئته، فإن اعتقاد هذا غاية في الجهل؛ إذ هذا العلم ليس موجبا بنفسه لوجود المعلوم باتفاق العلماء، بل هو مطابق له على ما هو عليه... ـ إلى أن قال ـ: فإنه سبحانه وتعالى إذا خلق الشيء خلقه بعلمه وقدرته ومشيئته، ولذلك كان الخلق مستلزما للعلم ودليلا عليه، كما قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ۝١٤﴾ [المُلك: ١٤]. وأما إذا أخبر بما سيكون قبل أن يكون، فعلمه وخبره حينئذ ليس هو المؤثر في وجوده لعلمه وخبره به بعد وجوده، لثلاثة أوجه: (أحدها): أن العلم والخبر عن المستقبل كالعلم والخبر عن الماضي. (الثاني): أن العلم المؤثر هو المستلزم للإرادة المستلزمة للخلق، ليس هو ما يستلزم الخبر... (الثالث): أنه لو قدر أن العلم والخبر بما سيكون له تأثير في وجود المعلوم المخبر به فلا ريب أنه لا بد مع ذلك من القدرة والمشيئة، فلا يكون مجرد العلم موجبا له بدون القدرة والإرادة. فتبيَّن أن العلم والخبر والكتاب لا يوجب الاكتفاء بذلك عن الفاعل القادر المريد، مما يدل على ذلك أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ يعلم ويخبر بما سيكون من مفعولات الرب، كما يعلم أنه سيقيم القيامة ويخبر بذلك، ومع ذلك فمعلوم أن هذا العلم والخبر لا يوجب وقوع المعلوم المخبر به بدون الأسباب التي جعلها الله أسبابا له " الفتاوى (٨/٢٨٠ ـ ٢٨١).

وقال ابن القيم: " الله سبحانه يعلم الأمور على ما هي عليه، فهو يعلم أنه لا يفعله لعدم إرادته له، لا لعدم قدرته عليه، والعلم كاشف لا موجب، وإنما الموجب مشيئة الرب، والعلم يكشف حقائق المعلومات" شفاء العليل (٩١٨/٢ الباب: ٢٠) بتصرف يسير.

إذا وقع لم يكن المعلوم إلا وقوعه، وهؤلاء فرضوا وقوعه مع العلم بعدم وقوعه! وهو فرض محال، وذلك بمنزلة من يقول: افرض وقوعه مع عدم وقوعه! وهو جمع بين النقيضين[١].

فإن قيل: فإذا كان وقوعه مع علم الرب بعدم وقوعه محالا لم يكن مقدورا؟

قيل: لفظ "المحال" مجمل[٢]، وهذا ليس محالا لعدم استطاعته له،

---

(١) يجيب ابن تيمية ها هنا عن هذا الإشكال بما أجاب به سابقا من أن علم الله مطابق للواقع، وأن هذا السؤال هو فرض للمحال.
فإن الاستطاعة الشرعية لا يلزم من وجودها تحقق الفعل ووجوده بالضرورة، فقد يكون مستطيعا للحج، ولديه الزاد والراحلة، لكنه لا يحج.
يقول ابن تيمية ـ في جواب سؤال لابن القيم ـ: " وسألت شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ يوما فقلت له: إذا كان الرب سبحانه يرضى بطاعة العبد، ويفرح بتوبته، ويغضب من مخالفته، فهل يجوز أن يؤثر المحدث في القديم حبا وبغضا وفرحا وغير ذلك؟
قال لي: الرب سبحانه هو الذي خلق أسباب الرضى والغضب والفرح، وإنما كان بمشيئته وخلقه، فلم يكن ذلك التأثير من غيره، بل من نفسه بنفسه. والممتنع أن يؤثر غيره فيه. وأما أن يخلق هو أسبابا ويشاؤها ويقدرها تقتضي رضاه ومحبته وفرحه وغضبه فهذا ليس بمحال، فإن ذلك منه بدأ وإليه يعود " المستدرك على الفتاوى (٦٤/١).

(٢) سيأتي في كلام الشارح عند قول الطحاوي: (ولم يكلفهم الله تعالى إلا ما يطيقون...) مزيد بيان وتوضيح لما هنا.
وينبه ابن تيمية هنا إلى أن لفظ المحال ـ وهو بمعنى: الممتنع ـ لفظ مجمل. فالمحال الممتنع لذاته مثل كون الشيء موجودا معدوما في نفس الأمر، لا حقيقة له ولا يمكن تصوره. بخلاف المحال الذي هو الممتنع لغيره، فهو ممكن مقدور. يقول ابن تيمية في ذلك: "وأما المحال لذاته، مثل كون الشيء الواحد موجودا معدوما، فهذا لا حقيقة له، ولا يتصور وجوده، ولا يسمى شيئاً باتفاق العقلاء. ومن هذا الباب خلق مثل نفسه، وأمثال ذلك " المنهاج (٢٩٣/٢).
وقال: " لكن الممتنع لذاته ليس شيئاً باتفاق العقلاء، فلا يعقل وجوده في الخارج " الصفدية (١٠٩/٢).
وقال: "لفظ الممتنع مجمل، يراد به الممتنع لنفسه، ويراد به ما يمتنع لوجود غيره. فهذا الثاني يوصف بأنه ممكن مقدور بخلاف الأول. وإيمان من علم الله أنه لا يؤمن مقدور له، لكنه لا يقع، وقد علم الله أنه لا يؤمن مع كونه مستطيع الإيمان، كمن علم أنه لا يحج مع استطاعته الحج " المنهاج (٢٩١/٢). =

ولا لعجزه عنه، ولا لامتناعه في نفسه، بل هو ممكن مقدور مستطاع، ولكن إذا وقع كان الله عالما بأنه سيقع، وإذا لم يقع كان عالما بأنه لا يقع، فإذا فرض وقوعه مع انتفاء لازم الوقوع، صار محالا من جهة إثبات الملزوم بدون لازمه. وكل الأشياء بهذا الاعتبار هي محال!

ومما يلزم هؤلاء: أن لا يبقى أحد قادرا على شيء، لا الرب[1]، ولا الخلق، فإن الرب إذا علم من نفسه أنه سيفعل كذا لا يلزم من علمه ذلك انتفاء قدرته على تركه، وكذلك إذا علم من نفسه أنه لا يفعله لا يلزم منه انتفاء قدرته على فعله، فكذلك ما قدره من أفعال عباده. والله تعالى أعلم.

❑ **قوله: (وذلك من عقد الإيمان وأصول المعرفة والاعتراف بتوحيد الله تعالى وربوبيته[2]، كما قال تعالى في كتابه:** ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ **[الفرقان: ٢]. وقال تعالى:** ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾ **[الأحزاب: ٣٨].**

ش: الإشارة إلى ما تقدم من الإيمان بالقدر، وسبق علمه بالكائنات

= وقال أيضاً ـ فيما هو قريب من مسألتنا ـ: " الممتنع لفظ مجمل، فإن أرادوا أن خلاف المعلوم لا يقع ولا يكون فهذا صحيح. ولكن التكليف بما لا يكون لا يكون تكليفا بما يعجز عنه الفاعل، فإن ما لا يفعله الفاعل: قد لا يفعله لعجزه عنه، وقد لا يفعله لعدم إرادته، فإنما كلف بما يطيقه مع علم الرب أنه لا يكون، كما يعلم أن ما لا يشاؤه هو لا يكون، مع أنه لو شاء لفعله. وقول المحتج: لو وقع لانقلب العلم جهلا. قيل: هذا صحيح، وهو يدل على أنه لا يقع، لكن لا يدل على أن المكلف عاجز عنه لو أراده لم يقدر على فعله، فإنه لا يقع لعدم إرادته له لا لعدم قدرته عليه، كالذي لا يقع من مقدورات الرب التي لو شاء لفعلها، وهو يعلم أنه لا يفعلها" الفتاوى (٨/٤٩٨ ـ ٤٩٩).

فالتكليف بما لا يطاق، إن أريد به: أن الشخص يكلف بشيء يعجز عنه، ولا يستطيعه شرعا، فليس واقعا.

وإن أريد به: أن الشخص ترك العمل لأنه مشتغل بضده من الإباء والاستكبار ونحوهما، فهذا واقع.

(١) في مطبوع الفتاوى (١٤/١٠٥): إلا الرب. والصواب ما أثبته شارح الطحاوية.

(٢) قوله: " وذلك من عقد الإيمان " من باب إضافة الصفة إلى الموصوف: الإيمان المعقود عليه باليقين، فالإيمان اعتقاد، فيجب عقد القلب على الإيمان بالقدر، ثم إن الإيمان بالقدر من المعارف الأصولية الكبرى، فهو نظام التوحيد، ولا يتحقق الإقرار بربوبية الله تعالى إلا بالإيمان بالقدر.

قبل خلقها، قال ﷺ في جواب السائل عن الإيمان: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره». وقال ﷺ في آخر الحديث: «يا عمر أتدري من السائل؟ قال: الله ورسوله أعلم. قال: فإنه جبريل، أتاكم يعلمكم دينكم». رواه مسلم(١).

وقوله: **(والاعتراف بتوحيد الله وربوبيته)**، أي: لا يتم التوحيد والاعتراف بالربوبية إلا بالإيمان بصفاته تعالى، فإن من زعم خالقا غير الله، فقد أشرك، فكيف بمن يزعم أن كل أحد يخلق فعله؟! ولهذا كانت القدرية مجوس هذه الأمة(٢)، وأحاديثهم في السنن.

روى أبو داود عن ابن عمر، عن النبي ـ ﷺ ـ، قال: «القدرية مجوس هذه الأمة، إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم»(٣).

وروى أبو داود أيضاً عن حذيفة بن اليمان ـ رضي الله عنه ـ، قال: قال رسول الله ـ ﷺ ـ: «لكل أمة مجوس، ومجوس هذه الأمة الذين يقولون: لا قدر، من مات منهم فلا تشهدوا جنازته، ومن مرض منهم فلا تعودوهم، وهم شيعة الدجال، وحق على الله أن يلحقهم بالدجال»(٤).

---

(١) رقم (٨) من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(٢) أشار ابن تيمية إلى أن ظهور القدرية كان في أواخر عهد الصحابة، فقال: " في أواخر عصر الصحابة حدثت القدرية، في عصر ابن عمر وابن عباس وجابر وأمثالهم من الصحابة " الفتاوى (٢٠/٣٠١).
وبيَّن أيضاً أن ظهور القدرية والمرجئة متقدم على ظهور الجهمية، فالبدع في باب الصفات لم تظهر في عصر الصحابة، فقال: " ثم لما كان في آخر عصر الصحابة، في إمارة ابن الزبير وعبدالملك حدثت بدعة المرجئة والقدرية. ثم لما كان في عصر أول التابعين في أواخر الخلافة الأموية حدثت بدعة الجهمية المعطلة والمشبهة الممثلة، ولم يكن على عهد الصحابة شيء من ذلك " المنهاج (٦/٢٣١).

(٣) أخرجه أبو داود (٤٦٩١)، والحاكم (١/١٥٩)، والبيهقي في السنن الكبرى (١٠/٢٠٣). والحديث حسّنه الألباني في صحيح الجامع (٤٤٤٢)، وظلال الجنة (١/١٤٤)، والمشكاة (١٠٧). وقال في تخريج شرح الطحاوية صـ٣٠٤: صحيح لغيره.

(٤) أخرجه أبو داود (٤٦٩٢)، وأحمد (٢٣٤٥٦)، والبزار (٢٩٣٧). وضعّفه الألباني في تخريج شرح الطحاوية صـ٢٩٨.

وروى أبو داود أيضاً عن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ، عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ، قال: «لا تجالسوا أهل القدر ولا تفاتحوهم»(١).

وروى الترمذي عن ابن عباس ـ رضي الله عنه ـ، قال: قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: «صنفان من بني آدم ليس لهم في الإسلام نصيب: المرجئة والقدرية»(٢).

---

(١) أخرجه أبو داود (٤٧١٠، ٤٧٢٠)، وأحمد (٢٠٦)، وأبو يعلى (٢٤٥)، وابن حبان (٧٩)، والبيهقي في السنن الكبرى (١٠/٢٠٤). وضعّفه الألباني في تخريج شرح الطحاوية ص٢٩٨، والمشكاة (١٠٨).

(٢) أخرجه الترمذي (٢١٤٩)، وابن ماجه (٦٢)، والطبري في تهذيب الآثار (٢٥ مسند ابن عباس)، والطبراني في الكبير (١١/٢٦٢ رقم ١١٦٨٢). وضعّفه الألباني في المشكاة (١٠٥)، وظلال الجنة (١/١٤٩).

وأخرج بنحوه الطبراني في الأوسط من حديث أبي سعيد الخدري (٥٥٨٧)، ومن حديث جابر بن عبدالله (٦٠٦٥) رضي الله عنهم أجمعين. وضعّفها الألباني في ضعيف الجامع (٣٤٩٨).

ـ جاء في كلام كثير من السلف القرن بين القدرية والمرجئة في الذم والتحذير، وقد وضح ابن تيمية سبب هذا بقوله: " ولهذا قرنت القدرية بالمرجئة في كلام غير واحد من السلف، وروي في ذلك حديث مرفوع، لأن كلا من هاتين البدعتين تفسد الأمر والنهي والوعد والوعيد، فالإرجاء يضعف الإيمان بالوعيد ويهون أمر الفرائض والمحارم، والقدري إن احتج به [أي: بالقدر] كان عونا للمرجئ، وإن كذب به كان هو والمرجئ قد تقابلا، هذا يبالغ في التشديد حتى لا يجعل العبد يستعين بالله على فعل ما أُمر به وترك ما نُهي عنه، وهذا يبالغ في الناحية الأخرى " الفتاوى (٨/١٠٥ ـ ١٠٦).

فكلا الفرقتين ضلتا في باب الشرع والقدر، لكن القدرية أقل انحرافا من المرجئة من جهة الشرع، كما أن المرجئة أقرب إلى أهل السنة من القدرية في جانب القدر. يقول ابن تيمية: "وكان هؤلاء الجبرية المرجئة أكفر بالأمر والنهي والوعد والوعيد من المعتزلة الوعيدية القدرية. وأما مقتصدة المرجئة الجبرية الذين يقرون بالأمر والنهي والوعد والوعيد، وأن من أهل القبلة من يدخل النار، فهؤلاء أقرب الناس إلى أهل السنة. وقد روى الترمذي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «لعنت القدرية والمرجئة على لسان سبعين نبيا أنا آخرهم». لكن المعتزلة من القدرية أصلح من الجبرية والمرجئة ونحوهم في الشريعة علمها وعملها، فكلامهم في أصول الفقه وفي اتباع الأمر والنهي خير من كلام المرجئة من الأشعرية وغيرهم... " الفتاوى (١٦/٢٤٢).

كما بيّن ـ رحمه الله ـ أن ما ثبت من الآثار في ذم القدرية على وجه الخصوص، يدخل فيه الجبرية بطريق الأولى، فقال: " والآثار الواردة في ذم القدرية، تتناول هؤلاء [أي: الجبرية] =

لكن كل أحاديث القدرية المرفوعة ضعيفة[(١)]، وإنما يصح الموقوف منها، فعن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ أنه قال: "القدر نظام التوحيد، فمن وحد الله وكذب بالقدر نقض تكذيبه توحيده". وهذا لأن الإيمان بالقدر يتضمن الإيمان بعلم الله القديم، وما أظهر من علمه بخطابه وكتابه مقادير الخلائق. وقد ضل في هذا الموضع خلائق من المشركين والصابئين والفلاسفة وغيرهم، ممن ينكر علمه بالجزئيات أو بغير ذلك، فإن ذلك كله مما يدخل في التكذيب بالقدر.

= أعظم من تناولها المنكرين للقدر تعظيما للأمر وتنزيها عن الظلم، ولهذا يقرنون القدرية بالمرجئة لأن المرجئة تضعف أمر الإيمان والوعيد، وكذلك هؤلاء القدرية تضعف أمر الله بالإيمان والتقوى ووعيده" المنهاج (٨٢/٣).

وهذا مثل إدخال أهل العلم لمن كان مثل الخوارج في أحاديث ذم ووعيد الخوارج.يقول ابن تيمية في ذلك: " وهذه النصوص المتواترة عن النبي ﷺ في الخوارج، قد أدخل فيها العلماء لفظا أو معنى من كان في معناهم من أهل الأهواء الخارجين عن شريعة رسول الله ﷺ وجماعة المسلمين،بل بعض هؤلاء شر من الخوارج الحرورية، مثل: الخرمية والقرامطة والنصيرية، وكل من اعتقد في بشر أنه إله، أو في غير الأنبياء أنه نبي، وقاتل على ذلك المسلمين: فهو شر من الخوارج الحرورية. والنبي ﷺ إنما ذكر الخوارج الحرورية لأنهم أول صنف من أهل البدع خرجوا بعده، بل أولهم خرج في حياته، فذكرهم لقربهم من زمانه... " الفتاوى (٤٧٦/٢٨).

(١) أورد ابن تيمية في رسالة (الواسطية) الأثر الوارد في ذم القدرية: " القدرية مجوس هذه الأمة " وجزم برفعه. ولكنه في موضع آخر من الفتاوى أثبت أن الوارد من هذه الآثار إنما يثبت موقوفا على بعض الصحابة، فقال: " وقد رويت أحاديث في ذم القدرية والمرجئة، روى بعضها أهل السنن، كأبي داود وابن ماجه، وبعض الناس يثبتها ويقويها، ومن العلماء من طعن فيها وضعفها، ولكن الذي ثبت في ذم القدرية ونحوهم هو عن الصحابة كابن عمر وابن عباس" الفتاوى (٣٥/١٣)= الفرقان بين الحق والباطل صـ ٢٦٠.

وكتابة الواسطية متقدمة سنة ٦٩٥ هـ، وأما الفرقان فيبدو أنه عقب ذلك. ينظر: الفرقان بين الحق والباطل، تحقيق: حمد العصلاني صـ١٤٢. على أن في تحقيق الشيخ علوي السقاف للواسطية صـ١٢٣ جعل ابن تيمية هذا الأثر من قول السلف. ولم يجعله مرفوعاً.

وورد في حديث مرفوع: " سيكون في أمتي مسخ، وذلك في القدرية والزنديقيّة " أخرجه أحمد (١٣٦/٢). وقال الهيثمي في المجمع (٢٠٣/٧): " رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح ". وحسّن إسناده الألباني في تخريج المشكاة (٣٨/١).

وأما قدرة الله على كل شيء فهو الذي يكذب به القدرية جملة[١]، حيث جعلوه لم يخلق أفعال العباد، فأخرجوها عن قدرته وخلقه.

والقدر الذي لا ريب في دلالة الكتاب والسنة والإجماع عليه، وأن الذي جحدوه هم القدرية المحضة بلا نزاع، هو: ما قدره الله من مقادير العباد. وعامة ما يوجد من كلام الصحابة والأئمة في ذم القدرية يعني به هؤلاء، كقول ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ، لما قيل له: يزعمون أن لا قدر، وأن الأمر أنف: أخبرهم أني منهم بريء، وأنهم مني برآء[٢].

والقدر الذي هو التقدير المطابق للعلم يتضمن أصولا عظيمة:

أحدها: أنه عالم بالأمور المقدرة قبل كونها، فيثبت علمه القديم، وفي ذلك الرد على من ينكر علمه القديم.

الثاني: أن التقدير يتضمن مقادير المخلوقات، ومقاديرها هي صفاتها المعينة المختصة بها، فإن الله قد جعل لكل شيء قدرا، قال تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ [الفُرقان: ٢]. فالخلق[٣] يتضمن التقدير: تقدير الشيء في نفسه، بأن يجعل له قدر، وتقديره قبل وجوده. فإذا كان قد كتب لكل مخلوق قدره الذي يخصه في كميته وكيفيته، كان ذلك أبلغ في العلم بالأمور الجزئية المعينة، خلافا لمن أنكر ذلك وقال: إنه يعلم الكليات دون الجزئيات! فالقدر يتضمن العلم القديم، والعلم بالجزئيات.

الثالث: أنه يتضمن أنه أخبر بذلك وأظهره قبل وجود المخلوقات إخبارا مفصلا، فيقتضي أنه يمكن أن يعلم العباد الأمور قبل وجودها علما

---

(١) ويشمل مشيئة الله النافذة، وخلقه كل شيء، ومنه: أفعال العباد، فهذه يكذّب بها عامة القدرية ـ كما ذكره ابن تيمية في الواسطية ـ.

(٢) أي: القدرية الغلاة الذين ينكرون العلم والكتاب.. وقولهم إن الأمر أُنف، أي: مستأنف العلم بالسعيد والشقي، من غير أن يكون قد تقدّم بذلك علم ولا كتاب، كما بيّنه ابن تيمية في الإيمان صـ٣٦٤، ٣٦٨.

(٣) الخلق له معنيان: التقدير، والإيجاد. يقول ابن تيمية: "الخلق يجمع معنيين: أحدهما: الإبداع والبرء، والثاني: التقدير والتصوير" الفتاوى (٨/٤٠٣).

مفصلا، فيدل ذلك بطريق التنبيه على أن الخالق أولى بهذا العلم، فإنه إذا كان يعلم عباده بذلك فكيف لا يعلمه هو؟!

الرابع: أنه يتضمن أنه مختار لما يفعله، محدث له بمشيئته وإرادته، ليس لازما لذاته[١].

الخامس: أنه يدل على حدوث هذا المقدور، وأنه كان بعد أن لم يكن، فإنه يقدره ثم يخلقه.

❑ **قوله: (فويل لمن صار لله في القدر خصيما[٢]، لقد التمس بوهمه في فحص الغيب سرا كتيما، وعاد بما قال فيه أفاكا أثيما).**

ش: القلب له حياة وموت، ومرض[٣] وشفاء، وذلك أعظم مما للبدن، قال تعالى: ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى

---

(١) فهو سبحانه علم الأشياء قبل وجودها، وهذا علمه القديم الأزلي، ويعلمها بعلم آخر حين وقوعها، وهذا متعلّق بمشيئته واختياره.

(٢) اختلفت النسخ في هذه العبارة، فجاء في بعض النسخ: فويل لمن ضاع له في القدر قلبا سقيما.

وجاء في نسخة أخرى: فويل لمن صار له اللهُ في القدر خصيما، وأحضر للنظر فيه قلبا سقيما.

وجاء في نسخة أخرى: فويل لمن صار لله في القدر خصيما. ولعلها أنسب؛ فالقدرية خصماء، وكما في حديث أبي هريرة: جاء مشركو قريش إلى النبي ﷺ يخاصمونه بالقدر، فنزلت: " إن المجرمين في ضلال وسعر " أخرجه مسلم (٢٦٥٦).

وقال ابن تيمية في التائية (الفتاوى ٨/٢٤٦):

ويُدعى خصوم الله يوم معادهم ... إلى النار طُرّا معشر القدرية

(٣) مرض القلب وضعفه إما أن يكون بسبب ضعف العلم، أو بضعف العمل، فضعف العلم يورث الشبهة، وضعف العمل يورث الشهوة. قال ابن تيمية: "والمرض في القلب كالمرض في الجسد، فكما أن هذا هو إحالة عن الصحة والاعتدال من غير موت، فكذلك قد يكون في القلب مرض يحيله عن الصحة والاعتدال من غير أن يموت القلب، سواء أفسد إحساس القلب وإدراكه، أو أفسد عمله وحركته. وذلك ـ كما فسروه ـ: هو من ضعف الإيمان؛ إما بضعف علم القلب واعتقاده وإما بضعف عمله وحركته " الفتاوى (٢٨/٤٤٨).

ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَـٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾ [الأنعام: ١٢٢] أي: كان ميتا بالكفر فأحييناه بالإيمان، فالقلب الصحيح الحي إذا عرض عليه الباطل والقبائح نفر منه بطبعه وأبغضها ولم يلتفت إليها، بخلاف القلب الميت، فإنه لا يفرق بين الحسن والقبيح، كما قال عبدالله بن مسعود ـ رضي الله عنه ـ: "هلك من لم يكن له قلب يعرف به المعروف والمنكر"(١).

وكذلك القلب المريض بالشهوة، فإنه لضعفه يميل إلى ما يعرض له من ذلك، بحسب قوة المرض وضعفه.

ومرض القلب(٢) نوعان، كما تقدم: مرض شهوة، ومرض شبهة، وأردؤها مرض الشبهة(٣)، وأردأ الشبه ما كان من أمر القدر. وقد يمرض القلب ويشتد مرضه ولا يعرف به صاحبه، لاشتغاله وانصرافه عن معرفة صحته وأسبابها، بل قد يموت وصاحبه لا يشعر بموته، وعلامة ذلك أنه

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٨٧٣٦)، والطبراني في الكبير (٩/١٠٧ رقم ٨٥٦٤).

(٢) قال ابن رجب: " القلب الفاسد هو القلب الذي فيه الميل إلى الأهواء المضلة والشهوات المحرّمة ". فتح الباري (١/٢٠٨).

(٣) ولهذا تقرر عند أهل العلم: أن الشبهات أعظم من الشهوات، وأن التوقي منها عسير، والتوبة منها أعظم. يقول ابن تيمية في ذلك: " والتوبة من الاعتقادات أعظم من التوبة من الإرادات؛ فإن من ترك واجبا أو فعل قبيحا يعتقد وجوبه وقبحه، كان ذلك الاعتقاد داعيا له إلى فعل الواجب، ومانعا من فعل القبيح، فلا يكون في فعله وتركه ثابت الدواعي والصوارف، بل تكون دواعيه وصوارفه متعارضة، ولهذا يكون الغالب على هذا التلوم، وتكون نفسهم لوامة، تارة يؤدون الواجب، وتارة يتركونه، وتارة يتركون القبيح، وتارة يفعلونه... وأما ما فعله الإنسان مع اعتقاد وجوبه، وتَرَكه مع اعتقاد تحريمه، فهذا يكون ثابت الدواعي والصوارف أعظم من الأول بكثير، وهذا تحتاج توبته إلى صلاح اعتقاده أولًا، وبيان الحق. وهذا قد يكون أصعب من الأول؛ إذ ليس معه داع إلى أن يترك اعتقاده،كما كان مع الأول داع إلى أن يترك مراده، وقد يكون أسهل إذا كان له غرض فيما يخالف موجب الاعتقاد، مثل: الآصار والأغلال التي على أهل الكتاب، وإذلال المسلمين لهم، وأخذ الجزية منهم مع مخالفة المسلمين له؛ فهذا قد يكون داعيا إلى أن ينظر في اعتقاده هل هو حق أو باطل حتى يتبين له الحق، وقد يكون أيضاً مرغبا له في اعتقاد يخرج به من هذا البلاء " جامع الرسائل (١/٢٣٧ ـ ٢٣٨).

لا تؤلمه جراحات القبائح، ولا يوجعه جهله بالحق وعقائده الباطلة، فإن القلب إذا كان فيه حياة تألم بورود القبيح عليه، وتألم بجهله بالحق بحسب حياته، و:

..... ما لجرح بميت إيلام[١]

وقد يشعر بمرضه[٢]، ولكن يشتد عليه تحمل مرارة الدواء والصبر عليها، فيؤثر بقاء ألمه على مشقة الدواء، فإن دواءه في مخالفة الهوى، وذلك أصعب في النفس، وليس له أنفع منه.

وتارة يوطن نفسه على الصبر، ثم ينفسخ عزمه ولا يستمر معه، لضعف علمه وبصيرته وصبره، كمن دخل في طريق مخوف مفض إلى غاية الأمن، وهو يعلم أنه إن صبر عليه انقضى الخوف، وأعقبه الأمن، فهو محتاج إلى قوة صبر، وقوة يقين بما يصير إليه، ومتى ضعف صبره ويقينه رجع من الطريق ولم يتحمل مشقتها، ولا سيما إن عدم الرفيق واستوحش من الوحدة، وجعل يقول: أين ذهب الناس فلي أسوة بهم! وهذه حال أكثر الخلق، وهي التي أهلكتهم. فالبصير الصادق لا يستوحش من قلة الرفيق ولا من فقده، إذا استشعر قلبه مرافقة الرعيل الأول، ﴿ٱلَّذِينَ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَۚ وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقٗا﴾ [النِّساء: ٦٩].

وما أحسن ما قال أبو محمد عبدالرحمن بن إسماعيل ـ المعروف بأبي شامة[٣] في كتاب (الحوادث والبدع): " حيث جاء الأمر بلزوم الجماعة، فالمراد لزوم الحق واتباعه، وإن كان المتمسك به قليلا

---

(١) هذا عجز بيت لأبي الطيّب المتنبي، وصدر البيت:
من يهُن يسهل الهوان عليه

(٢) من قول الشارح: " وقد يشعر بمرضه.. "، إلى قوله في ص٤٣٦: " وكل منهما فيه الغذاء والدواء " هو من كلام ابن القيم في: إغاثة اللهفان (١/١١٣ ـ ١١٧).

(٣) هو: شهاب الدين أبو القاسم عبدالرحمن بن إسماعيل المقدسي ثم الدمشقي، له كتاب "الروضتين في أخبار الدولتين"، و"كتاب الذيل" عليهما، وتصانيفه كثيرة مفيدة. ينظر: تذكرة الحفاظ (٤/١٤٦٠).

والمخالف له كثيرا؛ لأن الحق هو الذي كانت عليه الجماعة الأولى من عهد النبي ﷺ وأصحابه - رضي الله عنهم -، ولا نظر إلى كثرة أهل الباطل بعدهم". وعن الحسن البصري - رحمه الله - أنه قال: "السنة - والذي لا إله إلا هو - بين الغالي والجافي، فاصبروا عليها رحمكم الله، فإن أهل السنة كانوا أقل الناس فيما مضى، وهم أقل الناس فيما بقي، الذين لم يذهبوا مع أهل الإتراف في إترافهم، ولا مع أهل البدع في بدعهم، وصبروا على سنتهم حتى لقوا ربهم، فكذلك فكونوا".

وعلامة مرض القلب عدوله عن الأغذية النافعة الموافقة، إلى الأغذية الضارة، وعدوله عن دوائه النافع، إلى دوائه الضار.

فها هنا أربعة أشياء: غذاء نافع، ودواء شاف، وغذاء ضار، ودواء مهلك.

فالقلب الصحيح يؤثر النافع الشافي، على الضار المؤذي، والقلب المريض بضد ذلك.

وأنفع الأغذية غذاء الإيمان، وأنفع الأدوية دواء القرآن، وكل منهما فيه الغذاء والدواء، فمن طلب الشفاء في غير الكتاب والسنة فهو من أجهل الجاهلين وأضل الضالين، فإن الله تعالى يقول: ﴿قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هُدًى وَشِفَآءٌ ۖ وَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍۭ بَعِيدٍ﴾ [فُصِّلَت: ٤٤][(١)]. وقال تعالى: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۙ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا ﴿٨٢﴾﴾ [الإسرَاء: ٨٢]، و"من" في قوله: "من القرآن" لبيان الجنس، لا للتبعيض. وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿٥٧﴾﴾ [يُونس: ٥٧].

---

(١) يقول ابن عباس - رضي الله عنه -: " تكفل الله لمن قرأ القرآن وعمل به أن لا يضل في الدنيا ولا يشقى في الآخرة ".

فالقرآن هو الشفاء التام من جميع الأدواء القلبية والبدنية، وأدواء الدنيا والآخرة، وما كل أحد يؤهل للاستشفاء به[١]. وإذا أحسن العليل التداوي به، ووضعه على دائه بصدق وإيمان، وقبول تام، واعتقاد جازم، واستيفاء شروطه، لم يقاوم الداء أبدا، وكيف تقاوم الأدواء كلام رب الأرض والسماء، الذي لو نزل على الجبال لصدعها، أو على الأرض لقطعها؟! فما من مرض من أمراض القلوب والأبدان إلا وفي القرآن سبيل الدلالة على دوائه وسببه والحمية منه، لمن رزقه الله فهما في كتابه.

وقوله: **(لقد التمس بوهمه في فحص الغيب سرا كتيما)**، أي: طلب بوهمه في البحث عن الغيب سرا مكتوما، إذ القدر سر الله في خلقه، فهو يروم ببحثه الاطلاع على الغيب، وقد قال تعالى: ﴿عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ فَلَا يُظۡهِرُ عَلَىٰ غَيۡبِهِۦٓ أَحَدًا ٢٦﴾ [الجن: ٢٦]، إلى آخر السورة.

وقوله: **(وعاد بما قال فيه)**، أي: في القدر، **(أفاكا)**: كذابا، **(أثيما)**: أي مأثوما.

- **وقوله: (والعرش والكرسي حق).**

ش: كما بين تعالى في كتابه[٢]، قال تعالى: ﴿ذُو ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡمَجِيدُ[٣] ١٥﴾ [البروج: ١٥]، ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ ذُو ٱلۡعَرۡشِ﴾ [غافر: ١٥]، ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]، في غير ما آية من القرآن، ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ٥﴾ [طه: ٥]، ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡكَرِيمِ[٤]﴾ [المؤمنون: ١١٦]، ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡعَظِيمِ۩ ٢٦﴾ [النمل: ٢٦]، ﴿ٱلَّذِينَ يَحۡمِلُونَ ٱلۡعَرۡشَ وَمَنۡ حَوۡلَهُۥ

---

(١) قال ابن القيم: " صلاحية المحل بشيئين: حسن فهم، وحسن قصد ". شفاء العليل (٦٤٢/٢ الباب: ١٥).

(٢) من هذا الموضع، إلى قوله في ص٤٤٢: " ولفظه: (مخفق الطير سبع مائة عام) " اختصره الشارح من كلام الحافظ ابن كثير في كتابه: البداية والنهاية (٩/١ ـ ١٣).

(٣) صفة المجد تجمع السعة والعظمة والجلال. وقوله تعالى: ﴿ٱلۡمَجِيدُ﴾ [البروج: ١٥] قرئت بالرفع صفة للربّ، وقرئت بالخفض صفة للعرش. وقد ذكر ذلك ابن تيمية في الفتاوى (٥٥١/٦).

(٤) (الكريم) حسن المنظر، بهي الشكل.

﴿يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِۦ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [غافر: ٧]، ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٧]، ﴿وَتَرَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ حَآفِّينَ مِنْ حَوْلِ ٱلْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾ [الزُّمَر: ٧٥].

وفي دعاء الكرب المروي في الصحيح: «لا إله إلا الله العظيم الحليم، لا إله إلا هو رب العرش العظيم، لا إله إلا الله رب السماوات ورب الأرض رب العرش الكريم»(١).

وروى الإمام أحمد في حديث الأوعال عن العباس بن عبد المطلب ـ رضي الله عنه ـ، قال: قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: «هل تدرون كم بين السماء والأرض؟ قال: قلنا: الله ورسوله أعلم، قال: بينهما مسيرة خمسمائة سنة، ومن كل سماء إلى سماء مسيرة خمسمائة سنة، وكثف كل سماء مسيرة خمسمائة سنة، وفوق السماء السابعة بحر بين أسفله وأعلاه كما بين السماء والأرض، ثم فوق ذلك العرش بين أسفله وأعلاه كما بين السماء والأرض، والله فوق ذلك، ليس يخفى عليه من أعمال بني آدم شيء». ورواه أبو داود والترمذي وابن ماجه(٢).

وروى أبو داود وغيره، بسنده إلى رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ، من حديث

---

(١) أخرجه البخاري (٦٣٤٥، ٦٣٤٦، ٧٤٢٦، ٧٤٣١)، ومسلم (٢٧٣٠) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) أخرجه أبو داود (٤٧٢٣)، والترمذي (٣٣٢٠)، وابن ماجه (١٩٣)، وأحمد (١٧٧٠)، والحاكم (٢/٣١٦، ٤١٠، ٥٤٣)، والبزار (١٣١٠)، والفاكهي في أخبار مكة (١٨٢٧) كلهم من طريق عبدالله بن عميرة، عن الأحنف بن قيس، عن العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه. وضعّفه الألباني في ضعيف الجامع (٦٠٩٣)، والسلسلة الضعيفة (٤١٠٠).

وقد مال ابن تيمية ـ رحمه الله ـ إلى تحسين الحديث وقبوله، وقال في توجيه نفي البخاري سماع ابن عميرة من الأحنف: "قد رواه إمام الأئمة ابن خزيمة في كتاب التوحيد الذي اشترط فيه أنه لا يحتج فيه إلا بما نقله العدل عن العدل موصولا إلى النبي صلى الله عليه وسلم، قلت: والإثبات مقدّم على النفي، والبخاري إنما نفى معرفة سماعه من الأحنف، لم ينف معرفة الناس بهذا، فإذا عرف غيره ـ كإمام الأئمة ابن خزيمة ـ ما ثبت به الإسناد: كانت معرفته وإثباته مقدّما على نفي غيره وعدم معرفته " الفتاوى(٣/١٩٢). وينظر: الحموية صـ٢٠٧، وردّ ابن القيم على من طعن في حديث الأوعال كما في تهذيب سنن أبي داود (٧/٩١).

الأطيط[١]، أنه ﷺ قال: «إن عرشه على سماواته لهاكذا" وقال بأصابعه، مثل القبة» الحديث[٢].

وفي صحيح البخاري[٣] عن رسول الله ـ ﷺ ـ أنه قال: «إذا سألتم الله الجنة فسلوه الفردوس، فإنه أعلى الجنة، وأوسط[٤] الجنة، وفوقه عرش الرحمن».

---

(١) عند هذا الحديث ينبّه ابن تيمية إلى مسلك خاطئ في التعامل مع مثل هذا الحديث، فقال: " وهذا الحديث قد يطعن فيه بعض المشتغلين بالحديث انتصارا للجهمية، وإن كان لا يفقه حقيقة قولهم وما فيه من التعطيل، أو استبشاعا لما فيه من ذكر الأطيط... مع أن هذا الحديث وأمثاله وفيما يشبهه في اللفظ والمعنى لم يزل متداولا بين أهل العلم، خالفا عن سالف، ولم يزل سلف الأمة وأئمتها يروون ذلك رواية مصدق به، راد به على من خالفه من الجهمية، متلقين لذلك بالقبول، حتى قد رواه الإمام أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة في كتابه في التوحيد الذي اشترط فيه أنه لا يحتج فيه إلا بأحاديث الثقات المتصلة الإسناد... " بيان تلبيس الجهمية (٣/٢٥٤ ـ ٢٥٦).

(٢) أخرجه أبو داود (٤٧٢٦)، وابن خزيمة في كتاب التوحيد (١٤٨)، والدارمي في الرد على الجهمية (٧١)، وأبو عوانة في مسنده (٢٥١٧)، والطبراني في الكبير (٢/١٢٨ رقم ١٥٤٧) من حديث جبير بن مطعم رضي الله عنه. وضعّفه الألباني في ضعيف الجامع (٦١٣٧)، والسلسلة الضعيفة (٢٦٣٩).

(٣) (رقم ٢٧٩٠) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) بيَّن ابن تيمية معنى " أوسط " بأنه أعلى الجنة، وأن كون أوسط الشيء أعلاه إنما يكون في الصورة المستديرة. فكان مما قال: " أخبر أن الفردوس هي الأعلى والأوسط، وهذا لا يكون إلا في الصورة المستديرة، فأما المربع ونحوه فليس أوسطه أعلاه بل هو متساو" الفتاوى (٢٥/١٩٤). بيان تلبيس الجهمية (٤/٨).
وبيَّن أيضاً أن هذا الحديث وكذلك حديث الأطيط يدلان على أن العرش مثل القبة، لا أنه كروي الشكل. فقال بعد أن ذكر قوله ـ ﷺ ـ: (...وقال بإصبع مثل القبة): " وهذا الحديث ـ وإن دل على التقبيب، وكذلك قوله عن الفردوس إنها أوسط الجنة وأعلاها، مع قوله إن سقفها عرش الرحمن وإن فوقها عرش الرحمن. والأوسط لا يكون الأعلى إلا في المستدير، فهذا ـ لا يدل على أنه فلك من الأفلاك، بل إذا قدر أنه فوق الأفلاك كلها أمكن هذا فيه سواء قال القائل: إنه محيط بالأفلاك، أو قال: إنه فوقها وليس محيطا بها، كما أن وجه الأرض فوق النصف الأعلى من الأرض، وإن لم يكن محيطا بذلك.وقد قال إياس بن معاوية: السماء على الأرض مثل القبة. ومعلوم أن الفلك مستدير مثل ذلك، لكن لفظ القبة يستلزم استدارة من العلو ولا يستلزم استدارة من جميع الجوانب إلا بدليل منفصل " الفتاوى(٦/٥٥٦ ـ ٥٥٧).

يروى: "وفوقه" بالنصب على الظرفية، وبالرفع[١] على الابتداء، أي: وسقفه.

وذهب طائفة من أهل الكلام[٢] إلى أن العرش فلك مستدير من جميع جوانبه محيط بالعالم من كل جهة، وربما سموه: الفلك الأطلس، والفلك التاسع[٣]!

وهذا ليس بصحيح[٤]؛ لأنه قد ثبت في الشرع أن له قوائم تحمله الملائكة[٥]، كما قال ﷺ: «فإن الناس يصعقون، فأكون أول من يفيق،

---

(١) قال ابن كثير: " قال شيخنا الحافظ المزي: وهو أحسن [أي: بالرفع]، أي: وأعلاها عرش الرحمن " البداية والنهاية (١١/١).

(٢) وهي مقالة: أهل الهيئة والفلك (الفلاسفة). وقد بيَّن ابن تيمية أن ما علم بالحساب الصحيح لا ينافي ما جاء به الدليل السمعي، فقال: "ما علم بالحساب ـ علما صحيحا ـ لا ينافي ما جاء به السمع، وأن العلوم السمعية الصحيحة لا تنافي معقولا صحيحا " الفتاوى (٦/٥٥٧).

(٣) قال ابن تيمية: " فقالوا بطريق الظن إن (العرش) هو الفلك التاسع؛ لاعتقادهم أنه ليس وراء التاسع شيء إما مطلقا وإما أنه ليس وراءه مخلوق. ثم إن منهم من رأى أن (التاسع) هو الذي يحرك الأفلاك كلها؛ فجعلوه مبدأ الحوادث وزعموا أن الله يحدث فيه ما يقدره في الأرض، أو يحدثه في (النفس) التي زعموا أنها متعلقة به، أو في (العقل) الذي زعموا أنه الذي صدر عنه هذا الفلك " الفتاوى (٦/٥٤٦).

(٤) ذلك لأن هذا لم يثبت لا بدليل شرعي ولا عقلي. يقول ابن تيمية مبينا ذلك ومنبها على سبب غلطهم: "لم يثبت بدليل يعتمد عليه أن (العرش) فلك من الأفلاك المستديرة الكروية الشكل؛ لا بدليل شرعي، ولا بدليل عقلي. وإنما ذكر هذا طائفة من المتأخرين الذين نظروا في (علم الهيئة) وغيرها من أجزاء الفلسفة، فرأوا أن الأفلاك تسعة، وأن التاسع ـ وهو الأطلس ـ محيط بها مستدير كاستدارتها، وهو الذي يحركها الحركة المشرقية ـ وإن كان لكل فلك حركة تخصه غير هذه الحركة العامة ـ ثم سمعوا في أخبار الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم ذكر (عرش الله) وذكر (كرسيه) وذكر (السموات السبع)، فقالوا بطريق الظن: إن (العرش) هو الفلك التاسع؛ لاعتقادهم أنه ليس وراء التاسع شيء إما مطلقا، وإما أنه ليس وراءه مخلوق " الفتاوى (٦/٥٤٦).

(٥) هذا هو الجواب الأول. وتتمة كلام ابن كثير في (البداية والنهاية): " والفلك لا تكون له قوائم ولا يحمل ".

فإذا أنا بموسى آخذ بقائمة من قوائم العرش، فلا أدري أفاق قبلي أم جوزي بصعقة الطور»(١).

والعرش في اللغة: عبارة عن السرير الذي للملك، كما قال تعالى عن بلقيس: ﴿وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ [النَّمل: ٢٣]، وليس هو فلكا(٢)، ولا تفهم منه العرب ذلك، والقرآن إنما نزل بلغة العرب، فهو: سرير ذو قوائم تحمله الملائكة، وهو كالقبة على العالم، وهو سقف المخلوقات. فمن شعر أمية بن أبي الصلت(٣):

مجدوا الله فهو للمجد أهل ... ربنا في السماء أمسى كبيرا
بالبناء العالي الذي بهر النا ... س وسوى فوق السماء سريرا
شرجعا لا يناله بصر العين ... ترى حوله الملائك صورا

الصور هنا: جمع أصور: هو المائل العنق لنظره إلى العلو(٤). والشرجع: هو العالي المنيف، والسرير: هو العرش في اللغة. ومن شعر عبدالله بن رواحة رضي الله عنه، الذي عرض به عن القراءة لامرأته حين اتهمته بجاريته:

شهدت بأن وعد الله حق ... وأن النار مثوى الكافرينا

---

(١) متفق عليه، وقد تقدّم تخريجه.

(٢) هذا هو الجواب الثالث من الأجوبة التي ذكرها ابن كثير ـ رحمه الله ـ.
والشارح قد اختصر الكلام فلم ينقل الجواب الثاني، وهو: "وأيضا فإنّه فوق الجنة، والجنة فوق السموات، وفيها مائة درجة ما بين كل درجتين كما بين السماء والأرض، فالبعد الذي بينه وبين الكرسي ليس هو نسبة فلك إلى فلك ". البداية والنهاية (١١/١).

(٣) هو: أميّة بن عبدالله بن أبي الصّلت الثقفي، شاعر جاهلي، أكثر من ذكر خلق السماوات، والملائكة وغير ذلك، وقد أدرك الإسلام ولم يسلم، حتى قال فيه النبي ﷺ: كاد أمية بن أبي الصّلت أن يُسلم، كما في صحيح مسلم (٢٢٥٦). ينظر: طبقات فحول الشعراء (٢٦٢/١ فما بعدها)، خزانة الأدب (١١٩/١ ـ ١٢٢).

(٤) قال ابن تيمية: " وكل من يحمل شيئاً ثقيلا على كاهله، أو على منكبه: لم يجد بدا من أن يميل عنقه " شرح حديث النزول صـ ٢١٦.

وأن العرش فوق الماء طاف وفوق العرش رب العالمينا
وتحمله ملائكة شداد ملائكة الإله مسومينا

ذكره ابن عبدالبر وغيره من الأئمة[(١)].

وروى أبو داود عن النبي ﷺ أنه قال: «أذن لي أن أحدث عن ملك من ملائكة الله ﷻ من حملة العرش، إن ما بين شحمة أذنه إلى عاتقه مسيرة سبعمائة عام»[(٢)]. ورواه ابن أبي حاتم ولفظه: «مخفق الطير سبعمائة عام».

وأما من حرف كلام الله، وجعل العرش عبارة عن الملك[(٣)]، كيف يصنع بقوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ [الحَاقَّة: ١٧] وقوله: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هُود: ٧]. أيقول: ويحمل ملكه يومئذ ثمانية؟! وكان ملكه على الماء؟! ويكون موسى عليه السلام آخذا بقائمة من قوائم الملك؟! هل يقول هذا عاقل يدري ما يقول؟!

وأما الكرسي فقال تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٥].

وقد قيل: هو العرش[(٤)].

---

(١) ينظر: الرد على الجهمية للدارمي (٨٢)، والاستيعاب (٢/٢٨٧)، والعلو للذهبي (١/٤٣٧)، والعرش للذهبي ص١٣٦.

(٢) أخرجه أبو داود (٤٧٢٧) من حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنهما. وصححه الألباني في صحيح الجامع (٨٥٤)، والسلسلة الصحيحة (١٥١)، ومختصر العلو ص٧٥.

(٣) وهم المعتزلة كما في شرح الأصول الخمسة للقاضي عبدالجبارص٢٢٧. ومن ردود ابن تيمية عليهم قوله: " قوله: (الذين يحملون العرش ومن حوله)، وقوله: (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) يوجب أن لله عرشا يحمل، ويوجب أن ذلك العرش ليس هو الملك، كما تقوله طائفة من الجهمية؛ فإن الملك هو مجموع الخلق. فهنا دلت الآية على أن لله ملائكة من جملة خلقه يحملون عرشه، وآخرون يكونون حوله " بيان تلبيس الجهمية(٣/٢٧٨).

(٤) ذكر ابن أبي العز هاهنا قولين مرجوحين من الأقوال التي قيلت في الكرسي، وهما: أن الكرسي هو العرش، وأن الكرسي هو علمه سبحانه وتعالى.

ومن الأقوال الباطلة أيضا، ما ذكره ابن كثير من أن بعض أهل علم الهيئة قالوا: =

والصحيح أنه غيره[(١)]، نقل ذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما وغيره.

روى ابن أبي شيبة في كتاب (صفة العرش)، والحاكم في (مستدركه)، وقال: إنه على شرط الشيخين ولم يخرجاه، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، في قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٥] أنه قال: الكرسي موضع القدمين[(٢)]، والعرش لا يقدر قدره إلا الله تعالى. وقد روي مرفوعا، والصواب أنه موقوف على ابن عباس.

وقال السدي: (السماوات والأرض في جوف الكرسي، والكرسي بين يدي العرش)[(٣)].

وقال ابن جرير: قال أبو ذر: سمعت رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقول: «ما الكرسي في العرش إلا كحلقة من حديد ألقيت بين ظهري فلاة من الأرض»[(٤)].

وقيل: كرسيه علمه، وينسب إلى ابن عباس[(٥)].

= أن الكرسي عبارة عن الفلك الثامن. قال ابن كثير: " وقد زعم بعض من ينتسب إلى علم الهيئة أن الكرسي عبارة عن الفلك الثامن الذي يسمونه: (فلك الكواكب الثوابت)، وفيما زعموه نظر؛ لأنه قد ثبت أنه أعظم من السموات السبع بشيء كثير، كما ورد به الحديث المتقدم: أن نسبتها إليه كنسبة حلقة ملقاة بأرض فلاة، وهذا ليس نسبة فلك إلى فلك. فإن قال قائلهم: فنحن نعترف بذلك ونسميه مع ذلك فلكا. فنقول: الكرسي ليس في اللغة عبارة عن الفلك، وإنما هو ـ كما قال غير واحد من السلف ـ بين يدي العرش كالمرقاة إليه، ومثل هذا لا يكون فلكا " البداية والنهاية(١/١٤).
ومن الأقوال الباطلة كذلك، قول من قال: إن الكرسي هو قدرته تعالى التي يمسك بها السماوات والأرض.

(١) الصحيح: أن الكرسي موضع قدمي الرحمن، فهو غير العرش.

(٢) وقاله أيضاً السدي والضحاك، كما في تفسير ابن جرير الطبري. وقال ابن أبي زمنين في أصول السنة: " ومن قول أهل السنة: أن الكرسي بين يدي العرش، وأنه موضع القدمين " ص٩٦.

(٣) ينظر: تفسير الطبري (٥٧٩٤).

(٤) أخرجه ابن جرير في تفسيره (٥٧٩٠). وسنده ضعيف؛ لأجل عبدالرحمن بن زيد بن أسلم.

(٥) ونسب هذا القول ـ أيضاً ـ إلى سعيد بن جبير. =

والمحفوظ عنه ما رواه ابن أبي شيبة، كما تقدم، ومن قال غير ذلك فليس له دليل إلا مجرد الظن، والظاهر أنه من جراب الكلام المذموم، كما قيل في العرش. وإنما هو ـ كما قال غير واحد من السلف ـ: بين يدي العرش كالمرقاة إليه.

❏ **قوله: (وهو مستغن عن العرش وما دونه، محيط بكل شيء وفوقه، وقد أعجز عن الإحاطة خلقه).**

ش: أما قوله: (وهو مستغن عن العرش وما دونه) فقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ [العَنكبوت: ٦]، وقال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ [فَاطِر: ١٥]. وإنما قال الشيخ ـ رحمه الله ـ هذا الكلام هنا، لأنه لما ذكر العرش

= وتفسير الكرسي بالعلم قول غريب، ولا يعرف في اللغة، ولا يتضمن مدحا له سبحانه. يقول ابن تيمية مبينا فساد هذا القول: " وطائفة اشتبه عليها ففسروا الكرسي بالعلم، مع أن هذا لا يعرف في لغة العرب البتة. والله ـ سبحانه وتعالى ـ قد أحاط بكل شيء علما، فلا يختص علمه بالسماوات والأرض. . .فليس في تخصيص علمه سبحانه بالسماوات والأرض مدح، ولا لهذا نظير في القرآن " بيان تلبيس الجهمية(٨/٣٦٣).
وقال ابن قتيبة في ردّ هذا القول: " وطلبوا للكرسي غير ما نعلم، وجاءوا بشطر بيت لا يعرف ما هو، ولا يدرى من قائله: (... ولا يكرسىء علم الله مخلوق) والكرسي غير مهموز بإجماع الناس جميعا " تأويل مختلف الحديث صـ٧٢.
وممن أبطل تفسير الكرسي بالعلم: الأزهري، كما في تهذيب اللغة (١٠/٥٤).
وقال ابن تيمية: " وهو قول ضعيف؛ فإن علم الله وسع كل شيء، كما قال: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾ [غَافر: ٧]. والله يعلم نفسه ويعلم ما كان وما لم يكن، فلو قيل: وسع علمه السموات والأرض لم يكن هذا المعنى مناسبا، لا سيما وقد قال تعالى: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا﴾ [البَقَرَة: ٢٥٥] أي: لا يثقله ولا يكرثه، وهذا يناسب القدرة لا العلم، والآثار المأثورة تقتضي ذلك، لكن الآيات والأحاديث في (العرش) أكثر من ذلك، صريحة متواترة. وقد قال بعضهم: إن (الكرسي) هو العرش، لكن الأكثرون على أنهما شيئان" الفتاوى (٦/٥٨٤ ـ ٥٨٥).
وبيَّن في موضع آخر أن القول بأن الكرسي هو العرش له متّسع في اللغة خلافا لمن قال إن الكرسي هو العلم فقال: "وتنازعُ الناس في الكرسي هل هو العرش، أو دون العرش؟ أقربُ من هذا، فإن هذا له اتّساع في اللغة، وأما تسمية العلم كرسيّا فهذا لا يُعرف في اللغة " بيان تلبيس الجهمية (٨/٣٦٤ ـ ٣٦٥).

والكرسي، ذكر بعد ذلك غناه سبحانه عن العرش وما دون العرش، ليبين أن خلقه للعرش واستواءه عليه، ليس لحاجته إليه، بل له في ذلك حكمة اقتضته، وكون العالي فوق السافل، لا يلزم أن يكون السافل حاويا للعالي، محيطا به، حاملا له، ولا أن يكون الأعلى مفتقرا إليه[1]. فانظر إلى السماء، كيف هي فوق الأرض وليست مفتقرة إليها! فالرب تعالى أعظم شأنا وأجل من أن يلزم من علوه ذلك، بل لوازم علوه من خصائصه، وهي حمله بقدرته للسافل، وفقر السافل، وغناه هو سبحانه عن السافل، وإحاطته ﷻ به، فهو فوق العرش مع حمله بقدرته للعرش وحملته، وغناه عن العرش، وفقر العرش إليه، وإحاطته بالعرش، وعدم إحاطة العرش به، وحصره للعرش، وعدم حصر العرش له. وهذه اللوازم منتفية عن المخلوق.

---

(١) إذا لم يلزم هذا في حال المخلوق المحتاج، فكيف في حال الغني عما سواه ـ تبارك وتعالى ـ. يقول ابن تيمية: " فإذا لم يجب في المخلوقات أن يكون الشيء حاملا لما فوقه، بل قد يكون وقد لا يكون، لم يلزم أن يكون العرش حاملا للرب تعالى إلا بحجة تبين ذلك، وإذا لم يكن العرش حاملا لم يكن حملة العرش حاملة لما فوقه بطريق الأولى " بيان تلبيس الجهمية (٣/٢٣٩).

وفي بيان بطلان هذا التوهم يستخدم ابن تيمية قياس الأولى، فقال: " ثم قد علم أن الله تعالى خلق العالم بعضه فوق بعض، ولم يجعل عاليه مفتقرا إلى سافله، فالهواء فوق الأرض وليس مفتقرا إلى أن تحمله الأرض، والسحاب أيضاً فوق الأرض وليس مفتقرا إلى أن تحمله، والسموات فوق الأرض وليست مفتقرة إلى حمل الأرض لها، فالعلي الأعلى رب كل شيء ومليكه إذا كان فوق جميع خلقه كيف يجب أن يكون محتاجا إلى خلقه، أو عرشه! أو كيف يستلزم علوه على خلقه هذا الافتقار وهو ليس بمستلزم في المخلوقات! وقد علم أن ما ثبت لمخلوق من الغنى عن غيره فالخالق سبحانه وتعالى أحق به وأولى " التدمرية ص٨٤ ـ ٨٥.

ويبيِّن ابن تيمية ـ أيضاً ـ أن من يجعل علوه سبحانه مفتقرا إلى شيء من مخلوقاته، فقد جمع بين التمثيل والتعطيل. فذكر أن هذا القول: " يجمع من التمثيل لله والعدل به ابتداء، ومن جحد علوه المستلزم لجحود ذاته انتهاء، ولهذا كان السلف والأئمة يصفون هؤلاء بالأمرين: بأنهم ممثلون عادلون بالله، وبأنهم معطلون جاحدون لله " بيان تلبيس الجهمية (٤/١٧٠ ـ ١٧١).

ونفاة العلو أهل التعطيل(١)، لو فصلوا هذا التفصيل، لهدوا إلى سواء السبيل، وعلموا مطابقة العقل للتنزيل، ولسلكوا خلف الدليل، ولكن فارقوا الدليل، فضلوا عن سواء السبيل. والأمر في ذلك كما قال الإمام مالك رحمه الله، لما سئل عن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] كيف استوى؟ فقال: الاستواء معلوم والكيف مجهول. ويروى هذا الجواب عن أم سلمة - رضي الله عنها - موقوفا ومرفوعا إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -(٢).

وأما قوله: (محيط بكل شيء وفوقه)، وفي بعض النسخ: (محيط بكل شيء فوقه) بغير واو من قوله: (فوقه)، والنسخة الأولى هي الصحيحة، ومعناها: أنه تعالى محيط بكل شيء وفوق كل شيء. ومعنى الثانية: أنه محيط بكل شيء فوق العرش. وهذا - والله أعلم - إما أن يكون أسقطها بعض النساخ سهوا، ثم استنسخ بعض الناس من تلك النسخة، أو أن بعض المحرفين الضالين أسقطها قصدا للفساد(٣)، وإنكارا لصفة الفوقية! وإلا فقد

---

(١) ذكر ابن تيمية - رحمه الله - أن الجهمية نفوا علوه سبحانه وفوقيته، وأنهم في هذا النفي على قولين:
أ/قول من يقول: إنه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا مباين ولا محايث له، فنفوا عنه الوصفين المتقابلين اللذين لا يخلو موجود عنهما. وهو قول غلاة الجهمية، وبذلك يقول أكثر المعتزلة.
ب/قول من يقول: إنه بذاته في كل مكان. وهو قول حلولية الجهمية، ووافقهم عليه النجارية. انظر: الفتاوى (٢/٢٩٧ - ٢٩٩).
وأشار - أيضاً - أن القول الأول من أقوال الجهمية هو قول متكلمة الجهمية ونظارهم. أما القول بأنه في كل مكان، فهو الغالب على كثير من عبادهم، وبعض متكلمتهم. انظر: بيان تلبيس الجهمية (٥/٢٣)، والفتاوى (٥/١٢٢ - ١٢٣، ٢٧٢، ٢٧٣).
ثم قال: "القولان جميعا خارجان من مشكاة واحدة، وهي التعطيل لكونه فوق العرش" بيان تلبيس الجهمية (٥/٥١).
ومما يجدر ذكره هاهنا، ما نبه إليه ابن تيمية من أن متأخري الأشاعرة ذهبوا في مسألة العلو إلى نفي العلو، وقالوا بقول الجهمية: لا داخل العالم ولا خارجه. بخلاف ما كان عليه متقدموهم وأئمتهم من إثبات العلو. بيان تلبيس الجهمية (٣/٣٨٢، ٤٢٤)، (٤/٢٨٤).
(٢) ينظر: الفتاوى (٥/٣٦٥).
(٣) عند بعض الشرَّاح للطحاوية من المتكلمين - كالغنيمي وإسماعيل الشيباني -: " محيط بكل شيء وبما فوقه "، وهي نظير ذلك التحريف الذي ألمح إليه الشارح رحمه الله.

قام الدليل على أن العرش فوق المخلوقات، وليس فوقه شيء من المخلوقات، فلا يبقى لقوله: محيط بكل شيء فوق العرش ـ والحالة هذه ـ معنى؛ إذ ليس فوق العرش من المخلوقات ما يحاط به، فتعين ثبوت الواو، ويكون المعنى: أنه سبحانه محيط بكل شيء، وفوق كل شيء.

أما كونه محيطا بكل شيء، فقال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ مِن وَرَآئِهِم مُّحِيطٌۢ ﴿٢٠﴾﴾ [البُرُوج: ٢٠]، ﴿أَلَآ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَيۡءٍ مُّحِيطُۢ﴾ [فُصّلَت: ٥٤]، ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ مُّحِيطٗا ﴿١٢٦﴾﴾ [النِّساء: ١٢٦]. وليس المراد من إحاطته بخلقه أنه كالفلك، وأن المخلوقات داخل ذاته المقدسة، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، وإنما المراد: إحاطة عظمة وسعة وعلم وقدرة، وأنها بالنسبة إلى عظمته كالخردلة. كما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: ما السماوات السبع والأرضون السبع وما فيهن وما بينهن في يد الرحمن، إلا كخردلة في يد أحدكم(١).

ومن المعلوم ـ ولله المثل الأعلى ـ أن الواحد منا إذا كان عنده خردلة، إن شاء قبضها وأحاط قبضته بها، وإن شاء جعلها تحته، وهو في الحالين مباين لها(٢)، عال عليها فوقها من جميع الوجوه، فكيف بالعظيم

---

(١) فلا يلزم من كونه محيطا بكل شيء أن يكون في شيء من مخلوقاته، بل إن هذا غير لازم في المخلوقات، فكيف بالخالق ـ جل جلاله ـ.

يبين ذلك ما ذكره الإمام أحمد، ونقله ابن تيمية من أمثلة ذلك في المخلوق، ومن ذلك:

لو أن رجلا كان في يده قدح من قوارير صاف، وفيه شيء صاف، لكان نظر ابن آدم قد أحاط بالقدح من غير أن يكون ابن آدم في القدح، والله ـ وله المثل الأعلى ـ قد أحاط بجميع خلقه من غير أن يكون في شيء من خلقه.

وأيضا: لو أن رجلا بنى دارا بجميع مرافقها ثم أغلق بابها وخرج، كان ابن آدم لا يخفى عليه كم بيت في داره، وكم سعة كل بيت من غير أن يكون صاحب الدار في جوف الدار، فالله ﷻ ـ وله المثل الأعلى ـ قد أحاط بجميع ما خلق وعلم كيف هو؟ وما هو؟ من غير أن يكون في شيء مما خلق. انظر: الرد على الزنادقة والجهمية صـ٢٩٣ ـ ٢٩٥ تحقيق: دغش العجمي، والفتاوى (٣١١/٥ ـ ٣١٢).

الذي لا يحيط بعظمته وصف واصف، فلو شاء لقبض السماوات والأرض اليوم، وفعل بها كما يفعل بها يوم القيامة، فإنه لا يتجدد به إذ ذاك قدرة ليس عليها الآن(١)، فكيف يستبعد العقل مع ذلك أنه يدنو سبحانه من بعض أجزاء العالم وهو على عرشه فوق سماواته؟ أو يدني إليه من يشاء من خلقه؟ فمن نفى ذلك لم يقدره حق قدره. وفي حديث أبي رزين المشهور، الذي رواه عن النبي ـ ﷺ ـ في رؤية الرب تعالى: «فقال له أبو رزين: كيف يسعنا ـ يا رسول الله ـ وهو واحد ونحن جميع؟ فقال: سأنبئك بمثل ذلك في آلاء الله: هذا القمر، آية من آيات الله، كلكم يراه مخليا به، والله أكبر من ذلك»(٢).

وإذ قد تبين أنه أعظم وأكبر من كل شيء، فهذا يزيل كل إشكال، ويبطل كل خيال.

وأما كونه فوق المخلوقات، فقال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعَام: ١٨]، ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النّحل: ٥٠]، وقال ـ ﷺ ـ في حديث الأوعال المتقدم ذكره: «والعرش فوق ذلك، والله فوق ذلك كله». وقد أنشد عبدالله بن رواحة ـ رضي الله عنه ـ شعره المذكور بين يدي النبي ـ ﷺ ـ، وأقره على ما قال وضحك منه. وكذا أنشده حسان بن ثابت رضي الله تعالى عنه قوله:

شهدت بإذن الله أن محمدا رسول الذي فوق السماوات من علُ

---

(١) عبارة الشارح من قوله: " ومن المعلوم ولله المثل الأعلى "، إلى هذا الموضع، بنصها من: الرسالة العرشية لابن تيمية، ضمن: الفتاوى (٦/٥٦٤). وبنحوه في: درء التعارض (٦/٣٣٥، ٣٤٠).

(٢) أي: أن هذا القبض للسماوات ممكن وجائز، وهو قادر على ذلك، وليس ذلك بممتنع.

(٣) أخرجه أبو داود (٤٧٣١)، وابن ماجه (١٨٠)، وأحمد (١٦١٨٦، ١٦١٩٢، ١٦١٩٨،)، والطيالسي (١٠٩٤)، والحاكم (٤/٦٠٥). وضعّفه الألباني في ضعيف الجامع (٦٣٧٤)، وتخريج شرح الطحاوية ص٣١٣.

وأن أبا يحيى ويحيى كلاهما لـه عمل مـن ربه متقبل
وأن الذي عادى اليهودُ ابنَ مريم رسولٌ أتى من عند ذي العرش مرسَلُ
وأن أخا الأحقاف إذ قام فيهم يجاهد في ذات الإله ويعدل[(١)]

فقال النبي ـ ﷺ: «وأنا أشهد»[(٢)].

وعن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ، عن النبي ـ ﷺ ـ، أنه قال: «لما قضى الله الخلق كتب في كتاب فهو عنده فوق العرش: أن رحمتي سبقت غضبي وفي رواية: تغلب غضبي» رواه البخاري وغيره[(٣)].

وروى ابن ماجه عن جابر يرفعه، قال: «بينا أهل الجنة في نعيمهم إذ سطع لهم نور، فرفعوا إليه رؤوسهم، فإذا الجبار جل جلاله قد أشرف عليهم من فوقهم، وقال: يا أهل الجنة، سلام عليكم، ثم قرأ قوله تعالى: ﴿سَلَٰمٌ قَوْلًا مِّن رَّبٍّ رَّحِيمٍ ۝٥٨﴾ [يس: ٥٨] فينظر إليهم، وينظرون إليه، فلا يلتفتون إلى شيء من النعيم ما داموا ينظرون إليه»[(٤)].

وروى مسلم[(٥)] عن ـ النبي ﷺ ـ، في تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣] بقوله: أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء.

والمراد بالظهور هنا: العلو. ومنه قوله تعالى: ﴿فَمَا ٱسْطَٰعُوٓا۟ أَن يَظْهَرُوهُ﴾ [الكهف: ٩٧]، أي يعلوه[(٦)].

---

(١) ينظر: ديوان حسّان بن ثابت رضي الله عنه ص١٦٩.
(٢) أورد ابن عساكر بسنده الأبيات مع قول النبي ﷺ: " وأنا أشهد ". ينظر: تاريخ دمشق (٤٠٧/١٢).
(٣) أخرجه البخاري (٣١٩٤، ٧٤٠٤، ٧٤٢٢، ٧٤٥٣)، ومسلم (٢٧٥١).
(٤) تقدّم تخريجه.
(٥) تقدّم تخريجه.
(٦) وقد قرر ذلك ابن تيمية، فقال عند قوله ـ ﷺ ـ: (وأنت الظاهر فليس فوقك شيء): =

فهذه الأسماء الأربعة متقابلة: اسمان منها لأزلية الرب سبحانه وتعالى وأبديته(١)، واسمان لعلوه وقربه(٢).

وروى أبو داود(٣) عن جبير بن محمد بن جبير بن مطعم، عن أبيه،

= "فأثبت الظهور، وجعل موجب الظهور أنه ليس فوقه شيء، ولم يقل: ليس شيء أبين منك ولا أعرف. وبهذا تبين خطأ من فسر (الظاهر) بأنه المعروف، كما يقوله من يقول: الظاهر بالدليل، الباطن بالحجاب، كما في كلام أبي الفرج وغيره " الفتاوى (٥/٢٤٤).

وقال أيضاً: " لو أراد مجرّد الانكشاف والتجلّي للناس لَنَافى ذلك وصفه بالبطون؛ لأن كون الشيء ظاهرا بمعنى كونه معلوما أو مشهودا ينافي كونه باطنا، ولكن الظهور يتضمن معنى العلو " بيان تلبيس الجهمية (٤/٤١).

وقال موضحا دلالة هذا الحديث على إثبات علو الله وفوقيته: " وهذا نص في أن الله ليس فوقه شيء. وكونه الظاهر صفة لازمة له، مثل كونه الأول والآخر، وكذلك الباطن، فلا يزال ظاهرا ليس فوقه شيء، ولا يزال باطنا ليس دونه شيء " الفتاوى (٥/٥٨١).

وقال أيضاً: "فإن العلو مقارن للظهور، كلما كان الشيء أعلى كان أظهر، وكل واحد من العلو والظهور يتضمن المعنى الآخر، ومنه قول النبي ـ ﷺ ـ في الحديث الصحيح: (وأنت الظاهر فليس فوقك شيء) ولم يقل: فليس أظهر منك شيء؛ لأن الظهور يتضمن العلو والفوقية، فقال: (فليس فوقك شيء). ومنه قوله: (فما اسطاعوا أن يظهروه) أي يعلوا عليه. ويقال ظهر الخطيب على المنبر إذا علا عليه " الفتاوى (٦/٢٠٨).

(١) قال ابن القيم: " فأوليته أزليته، وآخريته أبديته " بدائع الفوائد (٣/٩١٧).

وبيّن في طريق الهجرتين صـ٢٢: أن اسمه (الأول) يوجب فقرا خاصا وعبودية خاصة لله تعالى، وعبوديته بـ(الآخر) تقتضي عدم ركونه للأسباب؛ فإنها تنعدم، ويبقى الدائم الباقي بعدها، وعبوديته بالظاهر تجمع القلب على المعبود ويجعل له ربّا يقصده ويصمد إليه، والباطن يحقق معرفة إحاطة الربّ ومعيته وقبضته.

(٢) ولهذا قرن اسمه الظاهر باسمه الباطن، وهذان يدلان على إحاطته سبحانه. قال ابن تيمية: "وقوله: (وأنت الباطن فليس دونك شيء) لا يقتضي السفول إلا عند جاهل لا يعلم حقيقة العلو والسفول..." الفتاوى (١٦/٤٢٦).

وقال: " ولهذا لم يقل: أنت السافل، ولهذا لم يجئ هذا الاسم الباطن في قوله: (وأنت الباطن فليس دونك شيء) إلا مقرونا بالاسم الظاهر الذي فيه ظهوره وعلوه، فلا يكون شيء فوقه؛ لأن مجموع الاسمين يدلان على الإحاطة والسعة، وأنه الظاهر فلا شيء فوقه، والباطن فلا شيء دونه " بيان تلبيس الجهمية (٤/٣٧ ـ ٣٨).

(٣) تقدّم تخريجه.

عن جده، قال: «أتى رسول الله ـ ﷺ ـ أعرابي، فقال: يا رسول الله، جهدت الأنفس، ونهكت الأموال، أو هلكت، فاستسق الله لنا، فإنا نستشفع بك على الله، ونستشفع بالله عليك، فقال رسول الله ـ ﷺ ـ: ويحك! أتدري ما تقول؟! وسبح رسول الله ـ ﷺ ـ، فما زال يسبح حتى عرف ذلك في وجوه أصحابه، ثم قال: ويحك! إنه لا يستشفع بالله على أحد من خلقه، شأن الله أعظم من ذلك، ويحك! أتدري ما الله؟ إن الله فوق عرشه، وعرشه فوق سماواته، وقال بأصابعه مثل القبة، وإنه ليئط به أطيط الرحل الجديد بالراكب»(١).

وفي قصة سعد بن معاذ يوم بني قريظة، لما حكم فيهم أن تقتل مقاتلتهم، وتسبى ذراريهم، فقال النبي ـ ﷺ ـ: «لقد حكمت فيهم بحكم الملك من فوق سبع سماوات». وهو حديث صحيح، أخرجه الأموي(٢) في مغازيه، وأصله في الصحيحين(٣).

وروى البخاري(٤) عن زينب ـ رضي الله عنها ـ: أنها كانت تفخر على

---

(١) فالاستشفاع بالله على خلقه فيه سوء أدب مع الله؛ فإن رتبة المتوسل به غالبا دون رتبة المتوسل إليه، كما قال السعدي في القول السديد صـ ٢١٢.
وقال ابن تيمية: "فأقره على قوله: (إنا نستشفع بك على الله)، وأنكر عليه: (نستشفع بالله عليك)؛ لأن الشافع يسأل المشفوع إليه، والعبد يسأل ربه ويستشفع إليه، والرب تعالى لا يسأل العبد ولا يستشفع به " الفتاوى (٢٧/٧٠).
وقال في تعليقه على حديث بريرة: " وإنما قالت: (أتأمرني؟) وقال: (إنما أنا شافع) لما استقر عند المسلمين أن طاعة أمره واجبة، بخلاف شفاعته؛ فإنه لا يجب قبول شفاعته، ولهذا لم يلمها النبي ﷺ على ترك قبول شفاعته، فشفاعة غيره من الخلق أولى أن لا يجب قبولها.
والخالق ـ جل جلاله ـ أمره أعلى وأجل من أن يكون شافعا إلى مخلوق، بل هو سبحانه أعلى شأنا من أن يشفع أحد عنده إلا بإذنه) الفتاوى (١/٣١٧).

(٢) هو: يحيى بن سعيد بن أبان بن سعيد بن العاص القرشي الأموي، محدّث فاضل ثقة. ينظر: السير (٩/١٣٩).

(٣) البخاري (٣٠٤٣، ٣٨٠٤، ٤١٢١، ٦٢٦٢)، ومسلم (١٧٦٨) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٤) (رقم ٧٤٢٠) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

أزواج النبي ـ ﷺ ـ، وتقول: (زوجكن أهاليكن، وزوجني الله من فوق سبع سماوات)(١).

وعن عمر ـ رضي الله عنه ـ: أنه مر بعجوز فاستوقفته، فوقف معها يحدثها، فقال رجل: يا أمير المؤمنين، حبست الناس بسبب هذه العجوز؟ فقال: ويلك! أتدري من هذه؟ امرأة سمع الله شكواها من فوق سبع سماوات، هذه خولة التي أنزل الله فيها: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَـٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [المجادلة: ١] أخرجه الدارمي(٢).

وروى عكرمة عن ابن عباس، في قوله: ﴿ثُمَّ لَـَٔاتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَـٰنِهِمْ وَعَن شَمَآئِلِهِمْ﴾ [الأعراف: ١٧] قال: ولم يستطع أن يقول من فوقهم؛ لأنه قد علم أن الله سبحانه من فوقهم(٣).

ومن سمع أحاديث الرسول ـ ﷺ ـ وكلام السلف، وجد منه في إثبات الفوقية ما لا ينحصر.

ولا ريب أن الله سبحانه(٤) لما خلق الخلق، لم يخلقهم في ذاته المقدسة، تعالى الله عن ذلك، فإنه الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد، فتعين أنه خلقهم خارجا عن ذاته، ولو لم يتصف سبحانه بفوقية الذات، مع أنه قائم بنفسه غير مخالط للعالم، لكان متصفا بضد ذلك؛ لأن القابل للشيء لا يخلو منه، أو من ضده، وضد الفوقية: السفول، وهو مذموم على الإطلاق، لأنه مستقر إبليس وأتباعه وجنوده(٥).

---

(١) وجعل ابن تيمية مقالة أم المؤمنين زينب من أدلة الإجماع. الفتاوى (١٣٨/٥).

(٢) في الرد على الجهمية (٧٩). والإسناد منقطع بين أبي يزيد المدني وعمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(٣) أخرجه ابن جرير الطبري في تفسيره (١٤٣٨٢).

(٤) عبارة الشارح من قوله: " ولا ريب أن الله سبحانه "، إلى قوله في ص٤٥٣: " شهادة العقول السليمة، والفطر المستقيمة "في: مختصر الصواعق المرسلة (١٠٩٤/٣).

(٥) وهذا الجواب الذي نقله ابن أبي العز، قد جاء بنحوه عند الإمام أحمد، قال ـ رحمه الله ـ: " ووجدنا كل شيء أسفل مذموما، قال الله جل ثناؤه: (إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار)، (وقال الذين كفروا ربنا أرنا اللذين أضلانا من الجن والإنس =

فإن قيل: لا نسلم أنه قابل للفوقية حتى يلزم من نفيها ثبوت ضدها.

قيل: لو لم يكن قابلا للعلو والفوقية لم يكن له حقيقة قائمة بنفسها[(١)]، فمتى أقررتم بأنه ذات قائم بنفسه، غير مخالط للعالم، وأنه موجود في الخارج، ليس وجوده ذهنيا فقط، بل وجوده خارج الأذهان قطعا، وقد علم العقلاء كلهم بالضرورة أن ما كان وجوده كذلك فهو: إما داخل العالم وإما خارج عنه، وإنكار ذلك إنكار ما هو أجلى وأظهر الأمور البديهيات الضرورية بلا ريب، فلا يستدل على ذلك بدليل إلا كان العلم بالمباينة أظهر منه، وأوضح وأبين. وإذا كان صفة العلو والفوقية صفة كمال، لا نقص فيه، ولا يستلزم نقصا، ولا يوجب محذورا، ولا يخالف كتابا ولا سنة ولا إجماعا، فنفي حقيقته يكون عين الباطل والمحال الذي لا تأتي به شريعة أصلا. فكيف إذا كان لا يمكن الإقرار بوجوده وتصديق رسله، والإيمان بكتابه وبما جاء به رسوله إلا بذلك؟! فكيف إذا انضم إلى ذلك شهادة العقول السليمة، والفطر المستقيمة.

= نجعلهما تحت أقدامنا ليكونا من الأسفلين). وقلنا لهم: أليس تعلمون أن إبليس كان مكانه السفل، والشياطين كذلك مكانهم، فلم يكن الله ليجتمع هو وإبليس في مكان واحد "الرد على الزنادقة والجهمية صـ٢٩١، ونقله ابن تيمية في الفتاوى (٣١١/٥).

وقال ابن تيمية معلقا على هذه الحجة الباهرة: "وهذه الحجة من باب (قياس الأولى) وهو: أن السفل مذموم في المخلوق، حيث جعل الله أعداءه في أسفل سافلين، وذلك مستقر في فطر العباد، حتى إن أتباع المضلين طلبوا أن يجعلوهم تحت أقدامهم ليكونوا من الأسفلين. وإذا كان هذا مما ينزه عنه المخلوق، ويوصف به المذموم المعيب من المخلوق، فالرب تعالى أحق أن ينزه ويقدس عن أن يكون في السفل، أو يكون موصوفا بالسفل هو أو شيء منه، أو يدخل ذلك في صفاته بوجه من الوجوه، بل هو العلي الأعلى بكل وجه " بيان تلبيس الجهمية (٩٩/٥).

(١) إنكار العلو والفوقية ينتهي إلى القول بأن ليس في السماء شيء. كما هو حال نظّار الجهمية، أو يستلزم حلول الربّ في مخلوقاته واتحاده بهم كما عليه متعبّدة الجهمية. فنهاية نظرهم أن لا يعبدوا شيئا، ونهاية كشفهم أن يعبدوا كل شيء.

والنصوص الواردة[(١)] المتنوعة المحكمة على علو الله على خلقه، وكونه فوق عباده، التي تقرب من عشرين نوعا:

أحدها: التصريح بالفوقية مقرونا بأداة "من" المعينة للفوقية بالذات، كقوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النّحل: ٥٠].

الثاني: ذكرها مجردة عن الأداة، كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعَام: ١٨ و٦١].

الثالث: التصريح بالعروج إليه نحو: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعَارج: ٤]، وقوله ـ ﷺ ـ: «فيعرج الذين باتوا فيكم فيسألهم»[(٢)].

الرابع: التصريح بالصعود إليه، كقوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ [فَاطِر: ١٠].

الخامس: التصريح برفعه بعض المخلوقات إليه، كقوله تعالى: ﴿بَل رَّفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النِّساء: ١٥٨]. وقوله: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عِمرَان: ٥٥][(٣)].

---

(١) بداية من هذا الموضع، إلى قوله في الوجه الثامن عشر: " لا إلى هؤلاء، ولا إلى هؤلاء " نقله شارح الطحاوية من: إعلام الموقعين (٢/٣٠٠ ـ ٣٠٣). وينظر: مختصر الصواعق المرسلة (٣/١٠٦٦ ـ ١٠٩٤).
وقد ذكر ابن القيم أن أنواع هذه الأدلة تقرب من ثمانية عشر نوعا، وهذا باعتبار الأنواع، وأما باعتبار الأفراد فتصل إلى ألف دليل.
وقد نقل ابن تيمية ذلك عن بعض أكابر الشافعية، فقال: "قد وصف الله نفسه في كتابه، وعلى لسان رسوله بالعلو والاستواء على العرش والفوقية في كتابه في آيات كثيرة، حتى قال بعض كبار أصحاب الشافعي: في القرآن ألف دليل أو أزيد تدل على أن الله عال على الخلق وأنه فوق عباده) الفتاوى (٥/٢٢٦)،(٥/١٢١).
وقال: " دلالة الكتاب والسنة على إثبات صفات الكمال وأنه نفسه فوق العرش أعظم من أن تحصر؛ كقوله: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ [فَاطِر: ١٠].. وقد قيل: إن ذلك يبلغ ثلاثمائة آية، وهي دلائل جلية بينة مفهومة من القرآن، معقولة من كلام الله تعالى " الفتاوى (٥/٢٢٤). وانظر: الفتاوى (٥/١٣٦).

(٢) جزء من حديث أخرجه البخاري (٥٥٥، ٣٢٢٣، ٧٤٢٩)، ومسلم (٦٣٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) بيّن ابن تيمية معاني التوفي في لسان العرب، فقال: "ولفظ التوفي في لغة العرب معناه: =

السادس: التصريح بالعلو المطلق، الدال على جميع مراتب العلو، ذاتا وقدرا[(١)] وشرفا، كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْكَبِيرُ﴾ [سبإ: ٢٣]، ﴿إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [الشورى: ٥١][(٢)].

السابع: التصريح بتنزيل الكتاب منه، كقوله تعالى: ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴿٢﴾﴾ [غافر: ٢]، ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ ﴿١﴾﴾ [الزمر: ١]، ﴿تَنزِيلٌ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿٢﴾﴾ [فصلت: ٢]، ﴿تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٢]، ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾ [النحل: ١٠٢]، ﴿حمٓ ﴿١﴾ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ﴿٢﴾ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ ۚ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ ﴿٣﴾ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ ﴿٤﴾ أَمْرًا مِّنْ عِندِنَآ ۚ إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ ﴿٥﴾﴾ [الدخان: ١-٥].

الثامن: التصريح باختصاص بعض المخلوقات بأنها عنده، وأن بعضها أقرب إليه من بعض، كقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ﴾ [الأعراف: ٢٠٦]. ﴿وَلَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَمَنْ عِندَهُۥ﴾ [الأنبياء: ١٩]. ففرق بين "من له" عموما

= الاستيفاء والقبض، وذلك ثلاثة أنواع أحدها: توفي النوم. والثاني: توفي الموت. والثالث: توفي الروح والبدن جميعا " الجواب الصحيح (٢/٢٨٥)، وبيّن أن الحالة الثالثة هي الحاصلة لعيسى عليه السلام، وقد قال تعالى: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء: ١٥٨] يبيّن أنه رفع بدنه وروحه.

وقال عن هذه الآية: "فهذا دليل على أنه لم يعن بذلك الموت؛ إذ لو أراد بذلك الموت لكان عيسى في ذلك كسائر المؤمنين؛ فإن الله يقبض أرواحهم ويعرج بها إلى السماء، فعلم أن ليس في ذلك خاصية " الفتاوى (٤/٣٢٢).

(١) لعلّها: قهرا، فالعلو المطلق يشمل ثلاثة أنواع: علو الذات، وعلو القهر، وعلو القدر والشرف والرتبة.

(٢) ويدل على علو القهر قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨]. وعن دلالة اسمه (العلي) يقول ابن تيمية: "واسمه (العلي) يفسر بهذين المعنيين: يفسر بأنه أعلى من غيره قدرا فهو أحق بصفات الكمال، ويفسر بأنه العالي عليهم بالقهر والغلبة فيعود إلى أنه القادر عليهم وهم المقدورون، وهذا يتضمن كونه خالقا لهم وربا لهم، وكلاهما يتضمن أنه نفسه فوق كل شيء فلا شيء فوقه) " الفتاوى (١٦/٣٥٨). وانظر: الفتاوى (١٦/١١٩ ـ ١٢٣).

وبين "من عنده" من مماليكه وعبيده خصوصا[١]، وقول النبي ﷺ في الكتاب الذي كتبه الرب تعالى على نفسه: «أنه عنده فوق العرش»[٢].

التاسع: التصريح بأنه تعالى في السماء، وهذا عند المفسرين من أهل السنة على أحد وجهين: إما أن تكون "في" بمعنى "على"، وإما أن يراد بالسماء العلو، لا يختلفون في ذلك، ولا يجوز الحمل على غيره.

العاشر: التصريح بالاستواء مقرونا بأداة "على" مختصا بالعرش، الذي هو أعلى المخلوقات، مصاحبا في الأكثر لأداة "ثم" الدالة على الترتيب والمهلة[٣].

الحادي عشر: التصريح برفع الأيدي إلى الله تعالى[٤]، كقوله ـ ﷺ ـ:

---

(١) يقول ابن تيمية ـ رحمه الله ـ: "فلو كان المراد بأن معنى عنده في قدرته ـ كما يقول الجهمي ـ لكان الخلق كلهم عنده، فإنهم كلهم في قدرته ومشيئته، ولم يكن فرق بين: من في السموات، ومن في الأرض، ومن عنده " الفتاوى (١٢١/٥، ٢٢٦).

وبسط ابن تيمية الكلام عن لفظ (عند) وأن دلالته تتنوّع بتنوّع معنى الاسم أو الفعل الذي يسمونه مظروفا، ويتنوّع بتنوّع ما يضاف إليه من الظروف.. بيان تلبيس الجهمية (٢٥٦/٦).

(٢) تقدّم تخريجه.

(٣) الفعل استوى من الأفعال اللازمة، وهذا الفعل إذا عُدّي بالحرف (إلى) فهو بمعنى: علا، وقد حكى بعضهم الإجماع على ذلك. وذكر ابن القيم أن للاستواء أربعة معانٍ وهي: علا، وارتفع، واستقر، وصعد. ينظر: شرح حديث النزول صـ٣٩٤، ومختصر الصواعق المرسلة (٨٨٩/٣).

ونقل ابن تيمية في غير ما موضع تفاسير السلف لمعنى الاستواء، وأن معانيه لا تخرج عن الأربعة المذكورة. انظر ذلك في: شرح حديث الزول صـ٣٨٨ ـ ٣٩٣، الفتاوى (٣٥٩/١٦، ٣٩٨ ـ ٤٠٠)، الدرء (٢٠/٢ ـ ٢٢)، وغيرها.

وبيَّن أن عبارات السلف وإن تنوّعت، فإن مقصودهم واحد، وهو إثبات علو الله حقيقة، فقال: "بل أقوال السلف الثابتة عنهم متفقة في هذا الباب، لا يعرف لهم فيه قولان، كما قد يختلفون أحيانا في بعض الآيات. وإن اختلفت عباراتهم فمقصودهم واحد، وهو: إثبات علو الله على العرش " شرح حديث النزول صـ٣٩٣.

وقال: "والسلف فسروا (الاستواء) بما يتضمن الارتفاع فوق العرش " الفتاوى (٣٥٩/١٦).

(٤) وفي بيان وجه دلالة هذا الأمر على علوه سبحانه، يقول ابن تيمية: " هذا العمل [أي: رفع الأيدي إلى السماء] يتضمن ثلاثة أشياء: الرفع الذي فيه الإشارة الحسية الظاهرة، والقصد والإرادة التي في القلب التي يقصد بها الصمد الأعلى، والاعتقاد الذي هو أصل القصد الذي هو أصل العمل " بيان تلبيس الجهمية (٦٠٣/٤). =

«إن الله يستحيي من عبده إذا رفع إليه يديه أن يردهما صفرا»[(١)]. والقول بأن العلو قبلة الدعاء فقط باطل بالضرورة والفطرة، وهذا يجده من نفسه كل داع. كما يأتي إن شاء الله تعالى.

الثاني عشر: التصريح بنزوله كل ليلة إلى سماء الدنيا[(٢)]، والنزول المعقول عند جميع الأمم إنما يكون من علو إلى سفل.

= وأشار إلى أن رفع اليدين حال الدعاء من خصائص الربوبية، فقال: "لا يجوز لأحد أن يرفع يديه داعيا لا إلى الملائكة ولا إلى غير الملائكة، بل هذا من خصائص الربوبية، ومن جوز رفع الأيدي عند الدعاء إلى غير الله فهو من المشركين الذين يدعون غير الله، قال تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱلْمَسَٰجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا۟ مَعَ ٱللَّهِ أَحَدًا ﴿١٨﴾﴾ [الجنّ: ١٨]" بيان تلبيس الجهمية (٥٢٤/٤ ـ ٥٢٥).

ونبَّه إلى أن عدم إيمان الجهمية بعلوه سبحانه أثر عليهم في إعراضهم وتركهم لدعائه ومسألته! فقال: "ولهذا تجد غالب هؤلاء النفاة ـ لأن يكون الله فوق العرش ـ فيهم من الانحلال عن دعاء الله ومسألته وعبادته بقدر ذلك، إلا من يكون منهم جاهلا بحقيقة مذهبهم يوافقهم بلسانه على قول لا يفهم حقيقته، وفطرته على الصحة والسلامة، فإنه يكون فيه إيمان ونفاق، فأما اذا استحوذ على قلبه تغيرت فطرته "بيان تلبيس الجهمية (٥٢٧/٤)، وقال: "ولهذا تجد هذا السلب إنما يقع كثيرا من متكلمي الجهمية الذين ليس فيهم عبادة لله ولا إنابة إليه وتوجه إليه، وإن صلوا صلوا بقلوب غافلة، وإن دعوه دعوه بقلوب لاهية، لا تحقق قصد المعبود المدعو... "بيان تلبيس الجهمية (٥٥٨/٤).

(١) أخرجه أحمد (٢٣٧١٥)، وأبو داود (١٤٨٨)، والترمذي (٣٥٥٦)، وابن ماجه (٣٨٦٥)، وابن حبان (٨٧٦)، وابن أبي شيبة (٣٠١٧١)، والطبراني في الدعاء (٢٠٣)، والمعجم الكبير (٢٥٦/٦ رقم ٦١٤٨)، والشهاب في مسنده (١١١١)، والبيهقي في السنن الكبرى (٢١١/٢). وصححه الألباني في صحيح أبي داود (١٣٣٧)، ومختصر العلو صـ٧٥.

نقل ابن تيمية قول الترمذي عن هذا الحديث ـ حديث سلمان ـ: (رواه بعضهم ولم يرفعه)، وعقب عليه بقوله: " وهذا لا يضر،لأنه إذا كان موقوفا على سلمان، فمثل هذا الكلام لا يقال إلا توقيفا "بيان تلبيس الجهمية (٥٠٢/٤).

(٢) قال ابن تيمية: "ثم إن هذا النزول هل هو كدنوه عشية عرفة معلق بأفعال؟ فإن في بلاد الكفر ليس فيهم من يقوم الليل فلا يحصل لهم هذا النزول،كما أن دنوه عشية عرفة لا يحصل لغير الحجاج في سائر البلاد؛ إذ ليس لها وقوف مشروع، ولا مباهاة الملائكة، وكما أن تفتيح أبواب الجنة وتغليق أبواب النار وتصفيد الشياطين إذا دخل شهر رمضان إنما هو للمسلمين الذين يصومونه لا الكفار الذين لا يرون له حرمة " الفتاوى (٢٤١/٥ ـ ٢٤٢).

الثالث عشر: الإشارة إليه حسا(١) إلى العلو، كما أشار إليه من هو أعلم به، وبما يجب له، ويمتنع عليه من جميع البشر، لما كان بالمجمع الأعظم الذي لم يجتمع لأحد مثله، في اليوم الأعظم، في المكان الأعظم، قال لهم: «أنتم مسؤولون عني، فماذا أنتم قائلون؟» قالوا: نشهد أنك قد بلغت وأديت ونصحت، فرفع أصبعه الكريمة إلى السماء رافعا لها إلى من هو فوقها وفوق كل شيء، قائلا: «اللهم اشهد»(٢). فكأنا نشاهد تلك الأصبع الكريمة وهي مرفوعة إلى الله، وذلك اللسان الكريم وهو يقول لمن رفع أصبعه إليه: اللهم اشهد، ونشهد أنه بلغ البلاغ المبين، وأدى رسالة ربه كما أمر، ونصح أمته غاية النصيحة، فلا يحتاج مع بيانه وتبليغه وكشفه وإيضاحه إلى تنطع المتنطعين، وحذلقة المتحذلقين(٣)! والحمد لله رب العالمين.

---

(١) بيَّن ابن تيمية أن لفظ الإحساس لفظ عام يشمل كل ما يحس به ظاهرا أو باطنا، فقال: " لفظ الإحساس عام يستعمل في الرؤية والمشاهدة الظاهرة والباطنة " التسعينية (٢٥٨/١).

ونبَّه على أن أول من نفى إمكان الإحساس به هو الجهم بن صفوان وذلك لما ناظره السمنية المشركون. بيان تلبيس الجهمية(٥٦٦/٣).

(٢) أخرجه مسلم (١٢١٨) من حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنهما.

ـ والإشارة إلى العلو إليه سبحانه في الدعاء وفي غيره أمر متواتر فطري، يقول ابن تيمية في ذلك: "الإشارة إلى فوق إلى الله في الدعاء وغير الدعاء، باليد والأصبع أو العين أو الرأس، أو غير ذلك من الإشارات الحسية، قد تواترت به السنن عن النبي ـ ﷺ ـ واتفق عليه المسلمون وغير المسلمين " بيان تلبيس الجهمية (٤٩٧/٤).

وقال معلقا على قوله ﷺ في الحديث (اللهم اشهد): " فأشار بأصبعه السبابة وحدها إلى فوق بإبلاغ الإشارة: اللهم اشهد ثلاث مرات، يجمع بين الإشارة الحسية المرئية، والعبارة الحسية المسموعة "بيان تلبيس الجهمية (٥٠٦/٤ ـ ٥٠٧).

(٣) وهو ـ ﷺ ـ أفصح الخلق وأعلمهم وأنصحهم. يقول ابن تيمية: "ومن رأى هذا الفعل منه، وسمع هذا الكلام منه على هذا الوجه، علم ضرورة أنه أشار بإصبعه إلى الله أن يشهد على أمته بإقرارهم بالبلاغ. ولو كان يكابر وقال: هذا لا يدل، فلا ينازع في أنه ظاهر في ذلك، ولو نازع في الظهور لم ينازع في أن دلالة هذا وأمثاله على علو الله أبين من دلالة ترك رفع اليدين، أو ترك رفع بطونهما غلى عدم علوه، فإن ذلك لا يدل بوجه من الوجوه، فمن ترك هذه الدلالات المحكمات وتمسك بالمتشابهات كان من الذين في قلوبهم زيغ " جامع المسائل (١٠٢/٤ ـ ١٠٣).

الرابع عشر: التصريح بلفظ "الأين" كقول أعلم الخلق به، وأنصحهم لأمته، وأفصحهم بيانا عن المعنى الصحيح، بلفظ لا يوهم باطلا بوجه: "أين الله"[١]، في غير موضع.

الخامس عشر: شهادته ـ ﷺ ـ لمن قال إن ربه في السماء بالإيمان[٢].

السادس عشر: إخباره تعالى عن فرعون أنه رام الصعود إلى السماء، ليطلع إلى إله موسى فيكذبه فيما أخبره من أنه سبحانه فوق السماوات، فقال: ﴿يَٰهَٰمَٰنُ ٱبۡنِ لِي صَرۡحٗا لَّعَلِّيٓ أَبۡلُغُ ٱلۡأَسۡبَٰبَ ٣٦ أَسۡبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبٗا﴾ [غافر: ٣٦، ٣٧]. فمن نفى العلو من الجهمية فهو فرعوني[٣]، ومن أثبته فهو موسوي محمدي.

السابع عشر: إخباره ـ ﷺ ـ: أنه تردد بين موسى عليه السلام وبين ربه ليلة المعراج بسبب تخفيف الصلاة، فيصعد إلى ربه ثم يعود إلى موسى عدة مرار[٤].

الثامن عشر: النصوص الدالة على رؤية أهل الجنة له تعالى من الكتاب والسنة، وإخبار النبي ﷺ أنهم يرونه كرؤية الشمس والقمر ليلة

---

(١) جزء من حديث أخرجه مسلم (٥٣٧) من حديث معاوية بن الحكم السُّلمي رضي الله عنه، قال: كانت لي جارية ترعى غنما لي قِبل أُحد والجوانية، فاطّلعت ذات يوم فإذا الذئب قد ذهب بشاة من غنمها، وأنا رجل من بني آدم آسف كما يأسفون، لكني صككتها صكّة، فأتيت رسول الله ﷺ فعظُم ذلك عليّ، قلت: يا رسول الله أفلا أعتقها؟ قال: ائتني بها، فأتيته بها، فقال لها: أين الله؟ قالت: في السماء. قال: من أنا؟ قالت: أنت رسول الله، قال: أعتقها فإنها مؤمنة.

(٢) تتمة كلام ابن القيم في إعلام الموقعين (٢/٣٠٢): " وشهد عليه أفراخ جهم بالكفر؛ وصرّح الشافعي بأن هذا الذي وَصَفته من أنّ ربها في السماء إيمان ".

(٣) ومرة يقول ابن القيم: فهو جهمي فرعوني. وعن هذا الاقتران يقول ابن تيمية: "والجهمية النفاة: موافقون لآل فرعون أئمة الضلال، وأهل السنة والإثبات: موافقون لآل إبراهيم أئمة الهدى " الفتاوى: (٥/١٧٣).

(٤) متفق عليه، وقد تقدّم تخريجه.

البدر ليس دونه سحاب، فلا يرونه إلا من فوقهم، كما قال ﷺ: «بينا أهل الجنة في نعيمهم، إذ سطع لهم نور، فرفعوا رؤوسهم، فإذا الجبار جل جلاله قد أشرف عليهم من فوقهم، وقال: يا أهل الجنة، سلام عليكم، ثم قرأ قوله تعالى: ﴿سَلَٰمٞ قَوۡلٗا مِّن رَّبّٖ رَّحِيمٖ ۝٥٨﴾ [يس: ٥٨]، ثم يتوارى عنهم، وتبقى رحمته وبركته عليهم في ديارهم». رواه الإمام أحمد في المسند وغيره، من حديث جابر رضي الله عنه[١].

ولا يتم إنكار الفوقية إلا بإنكار الرؤية، ولهذا طرد الجهمية النفيين، وصدق أهل السنة بالأمرين معا، وأقروا بهما، وصار من أثبت الرؤية ونفى العلو[٢] مذبذبا بين ذلك، لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء!

وهذه الأنواع من الأدلة لو بسطت أفرادها لبلغت نحو ألف دليل، فعلى المتأول أن يجيب عن ذلك كله! وهيهات له بجواب صحيح عن بعض ذلك!

وكلام السلف في إثبات صفة العلو كثير جدا: فمنه: ما روى شيخ الإسلام أبو إسماعيل الأنصاري في كتابه (الفاروق) بسنده إلى مطيع البلخي: أنه سأل أبا حنيفة عمن قال: لا أعرف ربي في السماء أم في الأرض؟ فقال: قد كفر[٣]؛ لأن الله يقول: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] وعرشه فوق سبع سماوات، قلت: فإن قال: إنه على العرش، ولكن يقول: لا أدري العرش في السماء أم في الأرض؟ قال: هو كافر، لأنه أنكر أنه في السماء، فمن أنكر أنه في السماء فقد كفر. وزاد غيره: لأن الله في أعلى عليين، وهو يدعى من أعلى، لا من أسفل. انتهى[٤].

---

(١) تقدّم تخريجه.

(٢) كما هو حال الأشاعرة، مع أن العلم بأن الله فوق خلقه أعرف في الفطرة وأشهر في الشريعة، وأعظم استقرارا عند سلف الأمة من العلم بأنه يُرى، ودلائل الكتاب والسنة والإجماع على ذلك أعظم من دلالة هذه الأصول الرؤية. ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٣١٢/٤).

(٣) قال ابن تيمية: "ففي هذا الكلام المشهور عن أبي حنيفة عند أصحابه أنه كفر الواقف الذي يقول: لا أعرف ربي في السماء أم في الأرض، فكيف يكون الجاحد النافي الذي يقول ليس في السماء، أو ليس في السماء ولا في الأرض؟! " الحموية صـ٣٢٢.

(٤) علّق ابن تيمية على هاتين الحجتين اللتين ذكرهما أبو حنيفة، بقوله: "وهذا تصريح من =

ولا يلتفت إلى من أنكر ذلك ممن ينتسب إلى مذهب أبي حنيفة، فقد انتسب إليه طوائف معتزلة وغيرهم، مخالفون له في كثير من اعتقاداته، وقد ينتسب إلى مالك والشافعي وأحمد من يخالفهم في بعض اعتقاداتهم. وقصة أبي يوسف في استتابته لبشر المريسي لما أنكر أن يكون الله ﷻ فوق العرش مشهورة، رواها عبدالرحمن بن أبي حاتم وغيره[١].

ومن تأول (فوق)[٢] بأنه خير من عباده وأفضل منهم، وأنه خير من العرش وأفضل منه، كما يقال: الأمير فوق الوزير، والدينار فوق الدرهم، فذلك مما تنفر عنه العقول السليمة، وتشمئز منه القلوب الصحيحة! فإن قول القائل ابتداء: الله خير من عباده، وخير من عرشه، من جنس قوله: الثلج بارد، والنار حارة، والشمس أضوأ من السراج، والسماء أعلى من سقف الدار، والجبل أثقل من الحصى، ورسول الله أفضل من فلان اليهودي، والسماء فوق الأرض! وليس في ذلك تمجيد ولا تعظيم ولا مدح، بل هو من أرذل الكلام وأسمجه وأهجنه! فكيف يليق بكلام الله، الذي لو اجتمع الإنس والجن على أن يأتوا بمثله لما أتوا بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا؟! بل في ذلك تنقص، كما قيل في المثل السائر:

ألم تر أن السيف ينقص قدره إذا ... قيل إن السيف أمضى من العصا

ولو قال قائل: الجوهر فوق قشر البصل وقشر السمك! لضحك منه العقلاء، للتفاوت الذي بينهما، فإن التفاوت الذي بين الخالق والمخلوق أعظم وأعظم. بخلاف ما إذا كان المقام يقتضي ذلك، بأن كان احتجاجا

= أبي حنيفة بتكفير من أنكر أن يكون الله في السماء، واحتج على ذلك بأن الله في أعلى عليين، وأنه يدعى من أعلى لا من أسفل، وكل من هاتين الحجتين فطرية عقلية؛ فإن القلوب مفطورة على الإقرار بأن الله في العلو، وعلى أنه يدعى من أعلى لا من أسفل" الحموية صـ ٣٢٢.

(١) ينظر: اجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم صـ ٣٣٥.

(٢) عبارة الشارح من قوله: " ومن تأول فوق... "، إلى صـ٤٦٢ عند قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَيۡرٌ وَأَبۡقَىٰٓ﴾ [طه: ٧٣]، في: مختصر الصواعق المرسلة (٣/٩٢٤ ـ ٩٢٥).

على مبطل، كما في قول يوسف الصديق عليه السلام: ﴿ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ﴾ [يوسف: ٣٩]، وقوله تعالى: ﴿ءَآللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [النمل: ٥٩]، ﴿وَٱللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ﴾ [طه: ٧٣][١].

وإنما يثبت هذا المعنى من الفوقية في ضمن ثبوت الفوقية المطلقة من كل وجه، فله سبحانه وتعالى فوقية القهر، وفوقية القدر، وفوقية الذات، ومن أثبت البعض ونفى البعض فقد تنقص.

وعلوه تعالى مطلق من كل الوجوه.

فإن قالوا: بل علو المكانة لا المكان؛ فالمكانة: تأنيث المكان، والمنزلة: تأنيث المنزل، فلفظ "المكانة والمنزلة" يستعمل في المكانات النفسانية والروحانية، كما يستعمل لفظ "المكان والمنزل" في الأمكنة الجسمانية، فإذا قيل: لك في قلوبنا منزلة، ومنزلة فلان في قلوبنا وفي نفوسنا أعظم من منزلة فلان، كما جاء في الأثر: "إذا أحب أحدكم أن يعرف كيف منزلته عند الله، فلينظر كيف منزلة الله في قلبه، فإن الله ينزل العبد من نفسه حيث أنزله العبد من قلبه"[٢]. فقوله: "منزلة الله في قلبه":

---

(١) فالتفضيل يأتي في مقام الردّ والاحتجاج، لا في مقام التقرير. وهذا ما قرره ابن القيم بقوله: "تفضيل الرب على شيء من خلقه لا يذكر في شيء من القرآن إلا ردا على من اتخذ ذلك الشيء ندا لله سبحانه وتعالى، فبيَّن سبحانه أنه خير من ذلك الند " مختصر الصواعق (٣/٩٢٤).

(٢) هذا الأثر جاء مرفوعا من حديث جابر بن عبدالله ـ رضي الله عنه ـ، أخرجه الحاكم في المستدرك (١/٤٩٤)، وقال: (هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه).

ونسبه ابن تيمية لبعض السلف، وذكر أنه روي مرفوعا. فقال: "وروي مرفوعا من حديث أيوب بن عبدالله بن خالد بن صفوان، عن جابر بن عبدالله، رواه أبو يعلى الموصلي، وابن أبي الدنيا في كتاب الذكر " الفتاوى (٢/٣٨٤).

ولقد تحدث ابن تيمية ـ رحمه الله ـ عن بعض ما يورده بعضهم من الأحاديث قريبا من هذا الأثر، مثل: (ما وسعني سمائي ولا أرضي ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن)، فقال عنه: "الحمد لله، هذا مذكور في الإسرائيليات، ليس له إسناد معروف عن النبي ﷺ ومعنى (وسعني قلبه) الإيمان بي ومحبتي ومعرفتي ". وقال أيضاً عما يروونه: (القلب بيت الرب): " هذا كلام من جنس الأول؛ فإن القلب بيت الإيمان بالله ومعرفته ومحبته. وليس هذا من كلام النبي ﷺ " الفتاوى (١٨/٣٧٦)، وينظر: بيان تلبيس الجهمية (٦/٢٦١).

هو ما يكون في قلبه من معرفة الله ومحبته وتعظيمه وغير ذلك، فإذا عرف أن "المكانة والمنزلة": تأنيث المكان والمنزل، والمؤنث فرع على المذكر في اللفظ والمعنى، وتابع له، فعلو المثل الذي يكون في الذهن يتبع علو الحقيقة، إذا كان مطابقا كان حقا، وإلا كان باطلا(١).

فإن قيل: المراد علوه في القلوب، وأنه أعلى في القلوب من كل شيء.

قيل: وكذلك هو، وهذا العلو مطابق لعلوه في نفسه على كل شيء، فإن لم يكن عاليا بنفسه على كل شيء، كان علوه في القلوب غير مطابق، كمن جعل ما ليس بأعلى أعلى.

وعلوه سبحانه وتعالى كما هو ثابت بالسمع(٢)، ثابت بالعقل والفطرة.

---

(١) يقرر الشارح في جوابه: أن المؤنث تابع للمذكر، وفرع عنه، فمن أثبت المكانة لله لزمه إثبات الأصل، وهو المكان، وعلو القدر والمكانة يستلزم علو الذات والمكان، فإن الله له العلو المطلق قدرا وقهرا وذاتا.
ويضاف لهذا الجواب ما جاء في بعض روايات حديث المعراج عند البخاري: " فعلا به إلى الجبار وهو في مكانه ".
ولذلك قال ابن تيمة: " قد وردت الآثار الثابتة بإثبات لفظ المكان فلا يصح نفيه مطلقا " الاستقامة (١٢٧/١). وذكر بعض ذلك في: بيان تلبيس الجهمية (٦٢٢/٣).
وبيَّن أن لفظ (المكان) لفظ مجمل. وفصّل في معناه، فقال: " فقد يراد بالمكان: ما يحوى الشيء ويحيط به، وقد يراد به: ما يستقر الشيء عليه بحيث يكون محتاجا إليه، وقد يراد به: ما كان الشيء فوقه وإن لم يكن محتاجا إليه، وقد يراد به: ما فوق العالم وإن لم يكن شيئاً موجودا.
فإن قيل: هو في مكان، بمعنى: إحاطة غيره به وافتقاره إلى غيره فالله منزه عن الحاجة إلى الغير وإحاطة الغير به ونحو ذلك.
وإن أريد بالمكان: ما فوق العالم وما هو الرب فوقه. قيل: إذا لم يكن إلا خالق أو مخلوق، والخالق بائن من المخلوق،كان هو الظاهر الذي ليس فوقه شيء.
وإذا قال القائل: هو سبحانه فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه، فهذا المعنى حق، سواء سميت ذلك مكانا أو لم تسمه " المنهاج (١٤٤/٢ ـ ١٤٥). وانظر: درء التعارض (١٥/٧).

(٢) من قول الشارح: " وعلوه سبحانه وتعالى كما هو ثابت..."، إلى قوله في صـ٤٦٤: "فلزمت المباينة " جاء بمعناه في كلام الإمام أحمد في: الرد على الزنادقة والجهمية صـ ٣٠٠ ـ ٣٠١، وكذلك عند ابن تيمية في: الفتاوى (١٥٢/٥).

أما ثبوته بالعقل، فمن وجوه:

أحدها: العلم البديهي القاطع بأن كل موجودين، إما أن يكون أحدهما ساريا في الآخر قائما به كالصفات، وإما أن يكون قائما بنفسه بائنا من الآخر.

الثاني: أنه لما خلق العالم، فإما أن يكون خلقه في ذاته أو خارجا عن ذاته، والأول باطل، أما أولا: فبالاتفاق، وأما ثانيا: فلأنه يلزم أن يكون محلا للخسائس والقاذورات تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. والثاني: يقتضي كون العالم واقعا خارج ذاته، فيكون منفصلا، فتعينت المباينة؛ لأن القول بأنه غير متصل بالعالم وغير منفصل عنه غير معقول(١).

الثالث: أن كونه تعالى لا داخل العالم ولا خارجه: يقتضي نفي وجوده بالكلية؛ لأنه غير معقول، فيكون موجودا إما داخله وإما خارجه. والأول باطل، فتعين الثاني، فلزمت المباينة(٢).

---

(١) وهذا الوجه قد بسطه ووضحه ابن تيمية عند نقله لكلام الإمام أحمد، فقال: " فقل له: حين خلق الشيء خلقه في نفسه أو خارجا عن نفسه؟ فإنه يصير إلى (ثلاثة أقاويل): واحد منها: إن زعم أن الله خلق الخلق في نفسه، قد كفر حين زعم أنه خلق الجن والإنس والشياطين في نفسه. وإن قال: خلقهم خارجا من نفسه ثم دخل فيهم،كان هذا أيضاً كفرا حين زعم أنه دخل في مكان رجس وقذر رديء. وإن قال: خلقهم خارجا عن نفسه ثم لم يدخل فيهم، رجع عن قوله أجمع، وهو قول أهل السنة. فقد بيَّن الإمام أحمد ما هو معلوم بالعقل الصريح والفطرة البديهية، من أنه لا بدّ أن يكون خلق الخلق داخلا في نفسه، أو خارجا عنه، وأنه إذا كان خارجا عن نفسه، فإما أن يكون حلَّ فيه بعد ذلك، أو لم يزل مباينا فذكر الأقسام الثلاثة " الفتاوى (٣١٣/٥). وانظر: بيان تلبيس الجهمية (١١٧/٥)، درء التعارض (١٤٣/٦ ـ ١٤٦).

(٢) ومما يضاف هاهنا من الأدلة العقلية على إثبات العلو لله سبحانه وتعالى، ما ذكره ابن تيمية بقوله: "قد ثبت بصريح المعقول أن الأمرين المتقابلين إذا كان أحدهما صفة كمال، والآخر صفة نقص فإن الله يوصف بالكمال منهما دون النقص، فلما تقابل الموت والحياة وصف بالحياة دون الموت... ولما تقابل المباينة للعالم والمداخلة له، وصف بالمباينة دون المداخلة، وإذا كان مع المباينة لا يخلو إما أن يكون عاليا على العالم، أو مسامتا له، وجب أن يوصف بالعلو دون المسامتة، فضلا عن السفول" درء التعارض(٥/٧ ـ ٦).

وأما ثبوته بالفطرة[(١)]، فإن الخلق جميعا بطباعهم وقلوبهم السليمة يرفعون أيديهم عند الدعاء، ويقصدون جهة العلو بقلوبهم عند التضرع إلى الله تعالى[(٢)]. وذكر محمد بن طاهر المقدسي أن الشيخ أبا جعفر الهمذاني[(٣)] حضر مجلس الأستاذ أبي المعالي الجويني المعروف بإمام الحرمين، وهو يتكلم في نفي صفة العلو، ويقول: كان الله ولا عرش وهو الآن على ما كان! فقال الشيخ أبو جعفر: أخبرنا يا أستاذ عن هذه الضرورة التي نجدها في قلوبنا؟ فإنه ما قال عارف قط: يا الله، إلا وجد في قلبه ضرورة تطلب العلو، لا يلتفت يمنة ولا يسرة، فكيف ندفع هذه الضرورة عن أنفسنا؟ قال: فلطم أبو المعالي على رأسه ونزل، وأظنه قال: وبكى! وقال: حيرني الهمذاني حيرني الهمذاني[(٤)]! أراد الشيخ: أن هذا

---

(١) عبارة الشارح من قوله: " وأما ثبوته بالفطرة "، إلى قوله في ص٤٦٦: "ويطلبه في العلو " جاءت بمعناها في: الفتاوى (٢٥٩/٥)، وفي درء التعارض (١٢/٦ ـ ١٣).

(٢) قال ابن تيمية: "والله قد فطر العباد ـ عربهم وعجمهم ـ على أنهم إذا دعوا الله توجهت قلوبهم إلى العلو، ولا يقصدونه تحت أرجلهم. ولهذا قال بعض العارفين: ما قال عارف قط: يا الله إلا وجد في قلبه ـ قبل أن يتحرك لسانه ـ معنى يطلب العلو، لا يلتفت يمنة ولا يسرة "الفتاوى (٢٥٩/٥).

وقال أيضاً: "علو الخالق على المخلوق وأنه فوق العالم، أمر مستقر في فطر العباد، معلوم لهم بالضرورة، كما اتفق عليه جميع الأمم إقرارا بذلك وتصديقا، من غير أن يتواطأوا على ذلك ويتشاعروا، وهم يخبرون عن أنفسهم أنهم يجدون التصديق بذلك في فطرهم "درء التعارض (٥/٧).

(٣) هو: أبو جعفر محمد بن أبي علي الحسن بن محمد الهمذاني، قال السمعاني: سافر إلى البلدان الشاسعة، ونسخ بخطه، وما أعرف أحدا في عصره سمع أكثر منه. وقال الذهبي: كان من أئمة أهل الأثر، ومن كبراء الصوفية. ينظر: السير (١٠١/٢٠).

(٤) ساق الذهبي هذه القصة في العلو (١٣٤٧/٢)، والسير (٤٧٤/٨)، وصححها الألباني في مختصر العلو ص ٢٧٧. ينظر: الدعاء ومنزلته لجيلاني العروسي (٢٨٦/١).

وقد نقل ابن تيمية هذه القصة في مواضع عديدة من كتبه، وعلَّق عليها. فكان مما قاله: "فأخبر هذا الشيخ عن كل من عرف الله أنه يجد في قلبه حركة ضرورية إلى العلو إذا قال: يا الله، وهذا يقتضي أنه في فطرتهم وخلقتهم العلم بأن الله فوق، وقصده والتوجه إليه إلى فوق " بيان تلبيس الجهمية (٥١٩/٤).

وقريبا من هذه الواقعة ما حدث لابن تيمية مع أحد نفاة العلو، وقد حكاها ابن تيمية بقوله: =

أمر فطر الله عليه عباده، من غير أن يتلقوه من المعلمين، يجدون في قلوبهم طلبا ضروريا يتوجه إلى الله ويطلبه في العلو.

وقد اعترض على الدليل العقلي بإنكار بداهته[(١)]؛ لأنه أنكره جمهور العقلاء، فلو كان بديهيا لما كان مختلفا فيه بين العقلاء، بل هو قضية وهمية خيالية.

والجواب عن هذا الاعتراض مبسوط في موضعه[(٢)]، ولكن أشير إليه

= " ولهذا تجد المنكر لهذه القضية يقر بها عند الضرورة، ولا يلتفت إلى ما اعتقدوه من المعارض لها. فالنفاة لعلو الله إذا حزب أحدهم شدة وجه قلبه إلى العلو يدعو الله.
ولقد كان عندي من هؤلاء النافين لهذا من هو من مشايخهم، وهو يطلب مني حاجة، وأنا أخاطبه في هذا المذهب كأني غير منكر له، وأخرت قضاء حاجته حتى ضاق صدره، فرفع طرفه ورأسه إلى السماء، وقال: يا الله. فقلت له: أنت محقق، لمن ترفع طرفك ورأسك؟! وهل فوق عندك أحد؟ فقال: أستغفر الله،ورجع عن ذلك لما تبين له أن اعتقاده يخالف فطرته، ثم بينت له فساد هذا القول، فتاب من ذلك، ورجع إلى قول المسلمين المستقر في فطرهم " درء التعارض (٦/٣٤٣ ـ ٣٤٤).

(١) من هذا الموضع، إلى قوله في صـ٤٦٧: " وأول من عرف عنه ذلك في الإسلام جهم بن صفوان وأتباعه " قد جاء بمعناه في كلام ابن تيمية في: درء التعارض (٦/١١ ـ ١٨، ٣٤١ ـ ٣٤٢).

(٢) بسط ذلك ابن تيمية بقوله: "والنفاة لا يدّعون بديهيات فطرية، ولا سمعيات شرعية، وإنما يدّعون نظريات عقلية. والمثبتون يقولون: معنا نظريات عقلية، مع البديهيات الفطرية، ومع السمعيات اليقينية الشرعية النبوية.
وأيضا فيقال: إذا قال المنازعون المثبتون: إن قولنا معلوم بالبديهة، لم يمكن أن يناظر بقضية نظرية، لأنه لا يمكن القدح بالنظريات في الضروريات، كما لا يقبل قدح السوفسطائي بنظره فيما يقول الناس إنه معلوم بالبديهة، ولا يقبل مجرد قوله على منازعه، بل المرجع في القضايا الفطرية الضرورية إلى أهل الفطر السليمة، التي لم تتغير فطرتهم بالاعتقادات الموروثة والأهواء.
ومن المعلوم أن هذه المقدمة مستقرة في فطر جميع الناس، الذين لم يحصل لهم ما يغير فطرتهم من ظن أو هوى.
والنفاة لا ينازعون في أن هذا ثابت الفطرة، لكن يزعمون أن هذا من حكم الوهم والخيال، وأن حكم الوهم والخيال إنما يقبل في الحسيات لا في العقليات " درء التعارض (٦/١٣ ـ ١٤). =

هنا إشارة مختصرة، وهو أن يقال: إن العقل إن قبل قولكم فهو لقولنا أقبل، وإن رد العقل قولنا فهو لقولكم أعظم ردا، فإن كان قولنا باطلا في العقل، فقولكم أبطل، وإن كان قولكم حقا مقبولا في العقل، فقولنا أولى أن يكون مقبولا في العقل. فإن دعوى الضرورة مشتركة، فإنا نقول: نعلم بالضرورة بطلان قولكم، وأنتم تقولون كذلك، فإذا قلتم: تلك الضرورة التي تحكم ببطلان قولنا هي من حكم الوهم لا من حكم العقل، قابلناكم بنظير قولكم، وعامة فطر الناس ـ ليسوا منكم ولا منا ـ يوافقوننا على هذا، فإن كان حكم فطر بني آدم مقبولا، ترجحنا عليكم، وإن كان مردودا غير مقبول، بطل قولكم بالكلية، فإنكم إنما بنيتم قولكم على ما تدعون أنه مقدمات معلومة بالفطرة الآدمية، وبطلت عقلياتنا أيضا، وكان السمع الذي جاءت به الأنبياء معنا لا معكم، فنحن مختصون بالسمع دونكم، والعقل مشترك بيننا وبينكم.

فإن قلتم: أكثر العقلاء يقولون بقولنا؟ قيل: ليس الأمر كذلك، فإن الذين يصرحون بأن صانع العالم ليس هو فوق العالم،وليس فوق العالم شيء موجود، وأنه لا مباين للعالم ولا حال في العالم، طائفة من النظار، وأول من عرف عنه ذلك في الإسلام جهم بن صفوان وأتباعه.

واعترض على الدليل الفطري[1]: أن ذلك إنما كان لكون السماء قبلة للدعاء، كما أن الكعبة قبلة للصلاة، ثم هو منقوض بوضع الجبهة على الأرض مع أنه ليس في جهة الأرض؟

وأجيب عن هذا الاعتراض من وجوه:

أحدها: أن قولكم: إن السماء قبلة للدعاء لم يقله أحد من سلف

= وقال أيضاً: "أن دعوى الضرورة لا يمكن إبطالها إلا بتكذيب المدعي أو بيان خطئه، والمدعون لذلك أمم كثيرة منتشرة يعلم أنها لم يتواطأوا على الكذب، فالقدح في ذلك كالقدح في سائر الأخبار المتواترة، فلا يجوز أن يقال: إنهم كذبوا فيما أخبروا به عن أنفسهم من العلم الضروري..."درء التعارض (٣٤١/٦).

(١) من قوله: " واعترض على الدليل الفطري "، إلى قوله في صـ٤٧٠: "نسأل الله العفو والعافية " جاء بمعناه في: بيان تلبيس الجهمية (٥٢٩/٤ ـ ٥٥٢).

الأمة، ولا أنزل الله به من سلطان، وهذا من الأمور الشرعية الدينية، فلا يجوز أن يخفى على جميع سلف الأمة وعلمائها.

الثاني: أن قبلة الدعاء هي قبلة الصلاة[١]، فإنه يستحب للداعي أن يستقبل القبلة، وكان النبي - ﷺ - يستقبل القبلة في دعائه في مواطن كثيرة، فمن قال إن للدعاء قبلة غير قبلة الصلاة، أو إن له قبلتين: إحداهما الكعبة والأخرى السماء، فقد ابتدع في الدين، وخالف جماعة المسلمين[٢].

الثالث: أن القبلة: هي ما يستقبله العابد بوجهه، كما تستقبل الكعبة في الصلاة والدعاء، والذكر والذبح، وكما يوجه المحتضر والمدفون، ولذلك سميت "وجهة"، والاستقبال خلاف الاستدبار، فالاستقبال بالوجه، والاستدبار بالدبر، فأما ما حاذاه الإنسان برأسه أو يديه أو جنبه فهذا لا يسمى "قبلة"، لا حقيقة ولا مجازا، فلو كانت السماء قبلة الدعاء لكان المشروع أن يوجه الداعي وجهه إليها، وهذا لم يشرع، والموضع الذي ترفع اليد إليه لا يسمى "قبلة"، لا حقيقة ولا مجازا، ولأن القبلة في الدعاء أمر شرعي تتبع فيه الشرائع، ولم تأمر الرسل أن الداعي يستقبل السماء بوجهه، بل نهوا عن ذلك[٣].

ومعلوم أن التوجه بالقلب، واللجأ والطلب الذي يجده الداعي من

---

(١) وهذا محل إجماع بين المسلمين، كما ذكر ذلك ابن تيمية في: بيان تلبيس الجهمية (٥٢٩/٤).

(٢) قال ابن تيمية: "و إذا كانت القبلة أمرا يقبل النسخ والتبديل، وهو مختلف في أمر الملل، فيجب على هذا التقدير إذا كان العرش أو السماء قد جعل قبلة للدعاء أن يجوز تغيير ذلك وتبديله، حتى يجوز أن يدعى الله إلى نحو الأرض " بيان تلبيس الجهمية (٥٤٧/٤).

(٣) قال ابن تيمية: "ومعلوم أن الداعي لا يكون مستقبلا للسماء ومستدبرا للأرض، بل يكون مستقبلا لبعض الجهات إما القبلة أو غيرها، مستدبرا لما يقابلها، كالمصلي. فظهر أن جعل ذلك قبلة باطل في العقل واللغة والشرع بطلانا ظاهرا لكل أحد "بيان تلبيس الجهمية (٥٥٠/٤).

نفسه أمر فطري، يفعله المسلم والكافر والعالم والجاهل، وأكثر ما يفعله المضطر والمستغيث بالله، كما فطر على أنه إذا مسه الضر يدعو الله، مع أن أمر القبلة مما يقبل النسخ والتحويل، كما تحولت القبلة من الصخرة إلى الكعبة.

وأمر التوجه في الدعاء إلى الجهة العلوية مركوز في الفطر، والمستقبل للكعبة يعلم أن الله تعالى ليس هناك، بخلاف الداعي، فإنه يتوجه إلى ربه وخالقه، ويرجو الرحمة أن تنزل من عنده.

وأما النقض بوضع الجبهة فما أفسده من نقض، فإن واضع الجبهة إنما قصده الخضوع لمن فوقه بالذل له، لا بأن يميل إليه إذ هو تحته! هذا لا يخطر في قلب ساجد[١]، لكن يحكى عن بشر المريسي[٢] أنه سمع وهو يقول في سجوده: سبحان ربي الأسفل!! تعالى الله عما يقول الظالمون والجاحدون علوا كبيرا. وإن من أفضى به النفي إلى هذه الحال لحري أن يتزندق، إن لم يتداركه الله برحمته[٣]، وبعيد من مثله الصلاح، قال تعالى:

(١) قال ابن تيمية: " وضع الجبهة على الأرض لم يتضمن قصدهم لأحد في السفل، بل السجود بها يُعقل أنه تواضع وخضوع للمسجود له، لا طلب وقصد ممن هو في السفل، بخلاف رفع الأيدي إلى العلو عند الدعاء، فإنهم يقصدون به الطلب ممن هو في العلو... وضع الجبهة على الأرض يفعله الناس لكل من تواضعوا له من أهل الأرض والسماء، ولهذا يسجد المشركون للأصنام والشمس والقمر... وأما توجيه القلوب والأبصار والأيدي عند الدعاء إلى السماء فيفعلونه إذا كان المدعو في العلو، فإذا دعوا الله فعلوا ذلك، وإن قدر منهم من يدعو الكواكب ويسألها، أو يدعو الملائكة فإنه يفعل ذلك. فعلم أن قصدهم بذلك التوجه إلى جهة المدعو المسؤول الذي يسألونه ويدعونه.. أن الواحد منهم إذا اجتهد في الدعاء حال سجوده يجد قلبه بقصد العلو مع أن وجهه يلي الأرض... " درء التعارض (٢١/٧ ـ ٢٣) = مختصرا.

(٢) ذكر ذلك الذهبي في كتابه العلو (١٢٣٩/٢)، وذكر السجزي في رسالته إلى أهل زبيد ص١٢٩: أن بشرا كان يقول: " إن الله بذاته في كل مكان ".

(٣) وفي ذلك يقول ابن تيمية: " فإن نفاة كونه على العرش لا يعرف فيهم إلا من هو مأبون في عقله ودينه عند الأمة، وإن كان قد تاب من ذلك، بل غالبهم أو عامتهم حصل منهم نوع ردة عن الإسلام، وإن كان منهم من عاد إلى الإسلام، كما ارتد عنه =

﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [الأنعام: ١١٠]، وقال تعالى: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾ [الصَّف: ٥]. فمن لم يطلب الاهتداء من مظانه يعاقب بالحرمان، نسأل الله العفو والعافية.

وقوله: **(وقد أعجز عن الإحاطة خلقه).** أي: لا يحيطون به علما ولا رؤية، ولا غير ذلك من وجوه الإحاطة، بل هو سبحانه محيط بكل شيء، ولا يحيط به شيء(١).

❑ **قوله: (ونقول: إن الله اتخذ إبراهيم خليلا، وكلم موسى تكليما، إيمانا وتصديقا وتسليما).**

ش: قال تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النساء: ١٢٥]، وقال تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النِّساء: ١٦٤]. الخلة: كمال المحبة(٢).

وأنكرت الجهمية حقيقة المحبة من الجانبين(٣)، زعما منهم أن

= قديما شيخهم الأول الجهم بن صفوان وبقي أربعين يوما شاكا في ربه لا يقر بوجوده ولا يعبده، وهذه ردة باتفاق المسلمين. وكذلك ارتد هذا الرازي حين أمر بالشرك، وعبادة الكواكب والأصنام، وصنف في ذلك كتابه المشهور وله غير ذلك، بل من هو أجل منه من هؤلاء بقي مدة شاكا في ربه، غير مقر بوجوده مدة حتى آمن بعد ذلك " بيان تلبيس الجهمية (٣/٤٧٢ ـ ٤٧٣).

(١) كما قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠]، و﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، فهم يعلمون ربهم لكن لا يحيطون به علما، كما أن أهل الإيمان في الجنة يرون الله ولكن لا يحيطون به سبحانه.

(٢) حرّفت المعتزلة معنى الخلّة، فقالت: هي الفقر. وقد تعقّب ذلك ابن تيمية بقوله: "والصواب أنه من الأول [أي: المحبة] وهو مستلزم للثاني [أي: الفقر] فإن كمال حبّه لله هو محبة عبودية له وافتقار... " المنهاج (٥/٣٥٢).

قال ابن القيم: " وهو يتأوّل الخليل بالمحتاج، فخليل الله عنده هو المحتاج، فكم ـ على قوله ـ لله من خليل من برّ وفاجر، بل مؤمن وكافر " المدارج (٣/٢٧).

(٣) كلام الشارح من قوله " وأنكرت الجهمية حقيقة المحبة من الجانبين... "، إلى قوله في ص٤٧٥: " ففيها كمال التوحيد وكمال الحب" مأخوذ من التحفة العراقية ص٤٠٩ ـ ٤١٠ = الفتاوى (١٠/٦٦ ـ ٦٨).

المحبة لا تكون إلا لمناسبة بين المحب والمحبوب، وأنه لا مناسبة بين القديم والمحدث توجب المحبة![(١)] وكذلك أنكروا حقيقة التكليم، كما

---

(١) بيَّن ابن تيمية منشأ الغلط والاشتباه عندهم، فقال: "لكن الذين أنكروا ذلك [أي: الخلّة] لهم شبهتان:
إحداهما: أن المحبة تقتضي المناسبة، قالوا: وهي منتفية؛ فلا مناسبة بين المحدث والقديم.
فيقال لهم: هذا كلام مجمل. تعنون بالمناسبة: الولادة؟ أو المماثلة؟ ونحو ذلك مما يجب تنزيه الرب عنه؟ فإن الشيء ينسب إلى أصله بأنه ابن فلان، وإلى فرعه بأنه أبو فلان، وإلى نظيره بأنه مثل فلان. ولمّا سأل المشركون النبي ﷺ عن نسب ربه، أنزل الله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾، فلم يخرج من شيء، ولا يخرج منه شيء، ولا له مثل.
فإن عنيتم هذا، لم نسلّم أن المحبة لا بدّ فيها من هذا. وإن أردتم بالمناسبة أن يكون المحبوب متصفا بمعنى يحبّه المحبّ، فهذا لازم المحبة، والربّ متصف بكل صفة تحبّ. وكلّ ما يحبّ فإنما هو منه؛ فهو أحق بالمحبة من كل محبوب... " النبوات (٣٥١/١ ـ ٣٥٢).
وقال أيضاً: " وأما قولهم: (إنه لا مناسبة بين المحدث والقديم توجب محبته له وتمتعه بالنظر إليه). فهذا الكلام مجمل، فإن أرادوا بالمناسبة أنه ليس بينهما توالد فهذا حق، وإن أرادوا أنه ليس بينهما من المناسبة ما بين الناكح والمنكوح والآكل والمأكول أو نحو ذلك فهذا أيضاً حق، وإن أرادوا أنه لا مناسبة بينهما توجب أن يكون أحدهما محبّا عابدا، والآخر معبودا محبوبا فهذا هو رأس المسألة، فالاحتجاج به مصادرة على المطلوب، ويكفي في ذلك المنع. ثم يقال: بل لا مناسبة تقتضي المحبة الكاملة إلا المناسبة التي بين المخلوق والخالق... وحقيقة قول هؤلاء جحد كون الله معبودا في الحقيقة، ولهذا وافق على هذه المسألة طوائف من الصوفية المتكلمين الذين ينكرون أن يكون الله محبا في الحقيقة، فأقروا بكونه محبوبا ومنعوا كونه محبا؛ لأنهم تصوفوا مع ما كانوا عليه من قول أولئك المتكلمة، فأخذوا عن الصوفية مذهبهم في المحبة، وإن كانوا قد يخلطون فيه، وأصل إنكارها إنما هو قول المعتزلة ونحوهم من الجهمية، فأما محبة الرب عبده فهم لها أشد إنكارا، ومنكروها قسمان: قسم يتأوّلونها بنفس المفعولات التي يحبّها العبد فيجعلون محبته نفس خلقه. وقسم يجعلونها نفس إرادته لتلك المفعولات " الفتاوى (٧٤/١٠ ـ ٧٥).
ومعنى المصادرة ـ في الجدل ـ الاحتجاج بنفس الدعوى.
ومثل هذا القول ـ المناسبة بين المحدث والقديم ـ صدر منهم في مسألة الرؤية، =

تقدم، وكان أول من ابتدع هذا في الإسلام هو الجعد بن درهم[(١)]، في أوائل المائة الثانية فضحى به خالد بن عبدالله القسري[(٢)] أمير العراق

= وقد بيّن ذلك ابن تيمية بقوله: " مثبتة الرؤية، منهم من أنكر أن يكون المؤمن ينعم بنفس رؤيته ربه، قالوا: لأنه لا مناسبة بين المحدث والقديم، كما ذكر ذلك الأستاذ أبو المعالي الجويني في (الرسالة النظامية)، وكما ذكره أبو الوفاء ابن عقيل في بعض كتبه " الفتاوى (٦٩٥/١٠).

(١) قال الذهبي: عداده في التابعين، مبتدع ضالّ، زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلا، ولم يكلّم موسى، فقتل على ذلك بالعراق يوم النحر. والقصة مشهورة. ينظر: ميزان الاعتدال (٣٩٩/١).

ـ ومذهب الجعد في إنكار الخلّة والتكليم هو امتداد لسلفهم من الصابئة والمشركين الذين عادوا إبراهيم الخليل وموسى الكليم عليهما السلام.

وقد تحدّث ابن تيمية عن الخليل والكليم واقتران ذكرهما في غير آية، فقال: "والله تعالى يفضّل هذين الرسولين ويخصهما في مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَفِى ٱلصُّحُفِ ٱلْأُولَىٰ ﴿١٨﴾ صُحُفِ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ ﴿١٩﴾﴾ [الأعلى: ١٨، ١٩]، وقوله: ﴿أَمْ لَمْ يُنَبَّأْ بِمَا فِى صُحُفِ مُوسَىٰ ﴿٣٦﴾ وَإِبْرَٰهِيمَ ٱلَّذِى وَفَّىٰٓ ﴿٣٧﴾﴾ [النّجم: ٣٦، ٣٧]، وهما اللذان رآهما رسول الله ﷺ ليلة المعراج فوق الأنبياء كلهم في السماء السادسة والسابعة... " بيان تلبيس الجهمية (٥٩/٣).

(٢) هو: أبو الهيثم خالد بن عبدالله بن يزيد بن أسد البجلي القسري الدمشقي. أمير العراقين لهشام، وولي قبل ذلك مكة للوليد بن عبدالملك، ثم لسليمان. قال الذهبي: كان جوادا ممدحا معظّما، عالي الرّتبة من نبلاء الرجال...، ينظر: السير (٤٢٥/٥).

ولما ترجم المحققان لخالد بن عبدالله القسري، نقلا ما حكاه ابن معين والذهبي بأن خالدا فيه نصب. شرح الطحاوية (٤٤٩/٢).

وهذا محلّ نظر، فإن الحافظ ابن كثير ذكر بعضا من تلك المثالب التي نسبت إلى خالد ثم نفاها بقوله: " والذي يظهر أن هذا لا يصح عنه، فإنه كان قائما في إطفاء الضلال والبدع كما قدمنا من قتله للجعد بن درهم وغيره من أهل الإلحاد، وقد نسب إليه صاحب العقد(لابن عبدربه) أشياء لا تصح؛ لأن صاحب العقد كان فيه تشيع شنيع، ومغالاة في أهل البيت، وربما لا يفهم أحد من كلامه ما فيه من التشيع، وقد اغترّ به شيخنا الذهبي فمدحه بالحفظ وغيره " البداية والنهاية (٢١/١٠) ط: دار الفكر.

وقال العلّامة عبدالرحمن المعلمي مدافعا عنه: " كان خالد أميرا مسلما خلط عملا صالحا كإقامة الحدود، وآخر سيئا الله أعلم ما يصح عنه منه... وكان خالد يماني النسب، وكان له منافسون على الإمارة من المضريين، وأعداء كثير يحرصون على إساءة سمعته، وكان القصّاصون ولا سيّما بعد أن نكب خالد يتقرّبون إلى أعدائه =

والمشرق بواسط، خطب الناس يوم الأضحى فقال: أيها الناس ضحوا، تقبل الله ضحاياكم، فإني مضح بالجعد بن درهم، إنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلا، ولم يكلم موسى تكليما، ثم نزل فذبحه[١].

وكان ذلك بفتوى أهل زمانه من علماء التابعين رضي الله عنهم، فجزاه الله عن الدين وأهله خيرا.

وأخذ هذا المذهب عن الجعد الجهم بن صفوان، فأظهره وناظر عليه، وإليه أضيف قول "الجهمية". فقتله سلم بن أحوز أمير خراسان بها، ثم انتقل ذلك إلى المعتزلة أتباع عمرو بن عبيد، وظهر قولهم في أثناء خلافة المأمون، حتى امتحن أئمة الإسلام، ودعوهم إلى الموافقة لهم على ذلك.

وأصل هذا مأخوذ عن المشركين والصابئة[٢]، وهم ينكرون أن يكون إبراهيم خليلا، وموسى كليما؛ لأن الخلة هي كمال المحبة المستغرقة للمحب، كما قيل:

قد تخللت مسلك الروح مني ولذا سمي الخليل خليلا[٣]

ولكن محبته وخلته كما يليق به تعالى، كسائر صفاته، ويشهد لما

= بوضع الحكايات الشنيعة في ثلبه، ولا ندري ما يصح من ذلك؟ فأما قضية الجعد، فإن أهل العلم والدين شكروا خالدا عليها، ولا يزالون شاكرين له إلى يوم القيامة.." التنكيل (٢٤٦/١ ـ ٢٤٧).

(١) تنظر القصة في: خلق أفعال العباد للبخاري (٩/٢)، الرد على الجهمية للدارمي صـ٢١، الأسماء والصفات للبيهقي (٦١٧/١ رقم ٥٦٣).

(٢) ينظر: بيان تلبيس الجهمية (٩/١) ط: ابن قاسم، والتحفة العراقية صـ٤١٢ ـ ٤١٣، والفتاوى (٦٦/١٠ ـ ٦٧).
والصابئة يزعمون أن الربّ ليس له صفة ثبوتية.

(٣) قال العلّامة عبدالرحمن البرّاك: " وأما ما ذكره الشارح ابن أبي العزّ من قول الشاعر:
قد تخللت...
فهذا تفسير للخلّة التي هي صفة المخلوق " شرح الطحاوية صـ١٩٩.

دلت عليه الآية الكريمة ما ثبت في الصحيح[١] عن أبي سعيد الخدري، عن النبي ﷺ، قال: «لو كنت متخذا من أهل الأرض خليلا لاتخذت أبا بكر خليلا، ولكن صاحبكم خليل الله»، يعني نفسه.

وفي رواية: «إني أبرأ إلى كل خليل من خلته، ولو كنت متخذا من أهل الأرض خليلا لاتخذت أبا بكر خليلا».

وفي رواية: «إن الله اتخذني خليلا كما اتخذ إبراهيم خليلا».

فبيَّن ﷺ أنه لا يصلح له أن يتخذ من المخلوقين خليلا، وأنه لو أمكن ذلك لكان أحق الناس به أبو بكر الصديق، مع أنه ﷺ قد وصف نفسه بأنه يحب أشخاصا، «كقوله لمعاذ: والله إني لأحبك»[٢]. وكذلك قوله للأنصار، وكان زيد بن حارثة حب رسول الله ﷺ، وابنه أسامة حبه. وأمثال ذلك. وقال له عمرو بن العاص: أي الناس أحب إليك؟ قال: «عائشة»، قال: فمن الرجال؟ قال: «أبوها»[٣].

فعلم أن الخلة أخص من مطلق المحبة[٤]، والمحبوب بها لكمالها يكون محبوبا لذاته، لا لشيء آخر، إذ المحبوب لغيره هو مؤخر في الحب عن ذلك الغير، ومن كمالها لا تقبل الشركة ولا المزاحمة، لتخللها

---

(١) تقدّم تخريجه.

(٢) أخرجه أبو داود (١٥٢٢)، والنسائي في الكبرى (٩٩٣٧)، وعمل اليوم والليلة (١٠٩)، وأحمد (٢٢١١٩)، والبخاري في الأدب المفرد (٦٩٠)، وابن حبان (٢٠٢١)، والحاكم (٤٠٧/١، ٣٠٧/٣)، والبزار (٢٦٦١)، والطبراني في الكبير (٦٠/٢٠ رقم ١١٠)، والدعاء (٦٥٤)، والبيهقي في الدعوات الكبير (٨٨)، كلهم من حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ أخذ بيده، وقال: يا معاذ، والله إنّي لأحبّك، فقال: أوصيك يا معاذ لا تدعنّ في دُبر كل صلاة تقول: اللهم أعِنّي على ذكرك، وشكرك، وحُسن عبادتك ". وصححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب (١٥٩٦)، والمشكاة (٩٤٩).

(٣) أخرجه البخاري (٣٦٦٢، ٤٣٥٨)، ومسلم (٢٣٨٤).

(٤) تتمة العبارة: " بحيث هي من كمالها، وتخللها المحبّ حتى يكون المحبوب بها محبوبا لذاته لا لشيء آخر... " كما في الفتاوى (٦٨/١٠ التحفة العراقية).
وينظر: المدارج (٣٠/٣)، زاد المعاد (٧٤/١)، روضة المحبين ص٤٨.

المحب، ففيها كمال التوحيد وكمال الحب. ولذلك لما اتخذ الله إبراهيم خليلا[١]، وكان إبراهيم قد سأل ربه أن يهب له ولدا صالحا، فوهب له إسماعيل، فأخذ هذا الولد شعبة من قلبه، فغار الخليل على قلب خليله أن يكون فيه مكان لغيره، فامتحنه بذبحه، ليظهر سر الخلة في تقديمه محبة خليله على محبة ولده، فلما استسلم لأمر ربه، وعزم على فعله، وظهر سلطان الخلة في الإقدام على ذبح الولد إيثارا لمحبة خليله على محبته، نسخ الله ذلك عنه، وفداه بالذبح العظيم؛ لأن المصلحة في الذبح كانت ناشئة من العزم وتوطين النفس على ما أمر، فلما حصلت هذه المصلحة عاد الذبح مفسدة، فنسخ في حقه، وصارت الذبائح والقرابين من الهدايا والضحايا سنة في أتباعه إلى يوم القيامة.

وكما أن منزلة الخلة الثابتة لإبراهيم صلوات الله عليه قد شاركه فيها نبينا ﷺ كما تقدم، كذلك منزلة التكليم الثابتة لموسى صلوات الله عليه قد شاركه فيها نبينا ﷺ، كما ثبت ذلك في حديث الإسراء.

وهنا سؤال مشهور[٢]، وهو: أن النبي ﷺ أفضل من إبراهيم ﷺ، فكيف طلب له من الصلاة مثل ما لإبراهيم، مع أن المشبه به[٣] أصله أن يكون فوق المشبه[٤]؟ وكيف الجمع بين هذين الأمرين المتنافيين؟

وقد أجاب عنه العلماء بأجوبة عديدة، يضيق هذا المكان عن بسطها[٥].

وأحسنها: أن آل إبراهيم فيهم الأنبياء الذين ليس في آل محمد

---

(١) من قول الشارح: " ولذلك لما اتخذ الله إبراهيم... "، إلى قوله: " في أتباعه إلى يوم القيامة " مأخوذ من جلاء الأفهام لابن القيم صـ ٣١٣، ومعناه في مدارج السالكين (٣/٣٠)، وزاد المعاد (١/٧٤)، وروضة المحبين صـ٤٨.

(٢) من قوله: " وهنا سؤال مشهور..." إلى قوله في صـ٤٧٩: "إلى غير ذلك من الخصائص" مأخوذ من جلاء الأفهام صـ ٣٣٣ ـ ٣٣٥، ٣٥٥ ـ ٣٦١، وينظر: مختصر الفتاوى المصرية صـ٩٠ ـ ٩١، والفتاوى (٢٢/٤٦٥).

(٣) هو إبراهيم عليه السلام وآله.

(٤) هو محمد ﷺ وآله.

(٥) ذكر ابن القيم ثمانية أجوبة في كتابه جلاء الأفهام صـ ٣١٨ ـ ٣٣٥.

مثلهم، فإذا طلب للنبي ﷺ ولآله من الصلاة مثل ما لإبراهيم وآله - وفيهم الأنبياء - حصل لآل محمد ما يليق بهم، فإنهم لا يبلغون مراتب الأنبياء، وتبقى الزيادة التي للأنبياء وفيهم إبراهيم لمحمد ﷺ، فيحصل له من المزية ما لم يحصل لغيره.

وأحسن من هذا: أن النبي ﷺ من آل إبراهيم، بل هو أفضل آل إبراهيم(١)، فيكون قولنا: "كما صليت على آل إبراهيم" متناولا الصلاة عليه وعلى سائر النبيين من ذرية إبراهيم(٢)، بل هو متناول لإبراهيم أيضا، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٣٣﴾ [آل عِمرَان: ٣٣] فإبراهيم وعمران دخلا في آل ابراهيم وآل عمران، وكما في قوله تعالى: ﴿إِلَّآ ءَالَ لُوطٍ نَّجَّيْنَٰهُم بِسَحَرٍ﴾ [القَمَر: ٣٤]. فإن لوطا داخل في آل لوط، وكما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَٰكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ﴾ [البَقَرَة: ٤٩]، وقوله: ﴿أَدْخِلُوٓاْ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٦] فإن فرعون داخل في آل فرعون. ولهذا - والله أعلم - أكثر روايات حديث الصلاة على النبي ﷺ إنما فيها: كما صليت على آل إبراهيم، وفي كثير منها: كما صليت على إبراهيم، ولم يرد: كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم إلا في قليل من الروايات(٣)، وما ذلك - والله أعلم - إلا

---

(١) نبينا محمد ﷺ أفضل الرسل والأنبياء باتفاق المسلمين، لكن وقع نزاع هل هو أفضل من جملتهم؟ قطع جماعة بأنه أفضل، كما أن صديقه أبا بكر وزن إيمانه بإيمان جميع الأمة فرجح. فعلى هذا يكون آل محمد الذين هو فيهم أفضل من آل إبراهيم الذين ليس فيهم محمد - وإن كان فيهم عدد من الأنبياء -، وإن لم يكن محمد من آل نفسه فيكون آل محمد ليس فيهم نبي دون آل إبراهيم ففيهم أنبياء. وإن قلنا: إنه داخل في آل إبراهيم كان آل إبراهيم فيهم محمد وأنبياء غيره وآل محمد فيهم محمد ولا نبي معه، فتكون الجملة التي هو وغيره فيها من الأنبياء أفضل من الآخرين. المستدرك على الفتاوى (٣/٩٣).

(٢) قال ابن تيمية: " روى علي ابن أبي طلحة عن ابن عباس في قوله: (إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين) قال ابن عباس: محمد من آل إبراهيم. وهذا بيّن؛ فإنه إذا دخل غيره من الأنبياء في آل إبراهيم فهو أحق بالدخول فيهم " الفتاوى (٢٢/٤٦٦).

(٣) قال ابن القيم: " أكثر الأحاديث الصحاح والحسان، بل كلها مصرّحة بذكر النبي ﷺ وبذكر آله، وأما في حق المشبّه به وهو إبراهيم وآله، فإنما جاءت بذكر آل إبراهيم فقط =

لأن في قوله: كما صليت على إبراهيم، يدخل آله تبعا، وفي قوله: كما صليت على آل إبراهيم، هو داخل آل إبراهيم.

وكذلك لما جاء أبو أوفى رضي الله عنه بصدقته إلى النبي ﷺ دعا له النبي ﷺ وقال: «اللهم صل على آل أبي أوفى»[(١)]. فعلى رواية من روى: " كما

= دون ذكر إبراهيم، أو بذكره فقط دون ذكر آله، ولم يجئ حديث صحيح فيه لفظ إبراهيم وآل إبراهيم، كما تظاهرت على لفظ: محمد وآل محمد " جلاء الأفهام ص٣٣٦.

ولعلَّ ابن القيم في هذا النفي قد تابع ابن تيمية، حيث قال: "الأحاديث التي في الصحاح لم أجد فيها ولا فيما نقل لفظ (إبراهيم وآل إبراهيم) بل المشهور في أكثر الأحاديث والطرق لفظ (آل إبراهيم) وفي بعضها لفظ (إبراهيم) وقد يجيء في أحد الموضعين لفظ (آل إبراهيم) وفي الآخر لفظ (إبراهيم). وقد روي لفظ (إبراهيم وآل إبراهيم) في حديث رواه البيهقي عن يحيى بن السباق، عن رجل من بني الحارث، عن ابن مسعود، عن رسول الله ﷺ أنه قال:(إذا تشهد أحدكم في الصلاة فليقل: اللهم صل على محمد، وعلى آل محمد، وبارك على محمد، وعلى آل محمد، وبارك على محمد، وارحم محمدا، كما صليت وباركت وترحمت على إبراهيم، وعلى آل إبراهيم، إنك حميد مجيد). وهذا إسناده ضعيف... " الفتاوى (٢٢/٤٥٦).

وقد تعقّب ذلك ابن رجب، فقال: "وأنكر الشيخ ـ رحمه الله ـ ذلك، وقال: لم يبلغني فيه حديث مسند ثابت بالجمع بينهما، ولا يصح أن يجمع بين الروايتين؛ لأنه كان يقول هذا تارة، وهذا تارة، فأحد اللفظين بدل عن الآخر، ولا يصح الجمع بين البدل والمبدل كذا قال، وقد ثبت في صحيح البخاري الجمع بينهما من حديث كعب بن عجرة، وأخرجه النسائي من حديث كعب أيضا، ومن حديث أبي طلحة " القواعد الفقهية ص١٥.

وممن تعقّب ذلك أيضاً ابن حجر، فقال بعد نقله لكلام ابن القيم: " وغفل عما وقع في صحيح البخاري... ثم ذكره " الفتح (١١/١٥٩).

(١) أخرجه البخاري (١٤٩٧، ٤١٦٦، ٦٣٣٢)، ومسلم (١٠٧٨) من حديث عبدالله بن أبي أوفى رضي الله عنه.

ـ وقد بيَّن ابن تيمية النزاع في مسألة الصلاة على غير النبي، فقال: "قد تنازع العلماء: هل لغير النبي ﷺ أن يصلي على غير النبي ﷺ مفردا؟ على قولين: **أحدهما**: المنع، وهو المنقول عن مالك والشافعي واختيار جدي أبي البركات. والثاني: أنه يجوز، وهو المنصوص عن أحمد واختيار أكثر أصحابه: كالقاضي وابن عقيل والشيخ عبدالقادر. واحتجوا بما روي عن علي ـ رضي الله عنه ـ أنه قال لعمر ـ رضي الله عنه ـ: صلّى الله عليك. واحتج الأولون بقول ابن عباس: لا أعلم الصلاة تنبغي من أحد على أحد إلا على رسول الله ﷺ. وهذا الذي قاله ابن عباس قاله لما ظهرت الشيعة =

صليت على إبراهيم، وعلى آل إبراهيم " لا يدخل فيهم لإفراده بالذكر.

ولما كان بيت إبراهيم عليه السلام أشرف بيوت العالم على الإطلاق، خصهم الله بخصائص:

منها: أنه جعل فيه النبوة والكتاب، فلم يأت بعد إبراهيم نبي إلا من أهل بيته.

ومنها: أنه سبحانه جعلهم أئمة يهدون بأمره إلى يوم القيامة، فكل من دخل الجنة من أولياء الله بعدهم فإنما دخل من طريقهم وبدعوتهم.

ومنها: أنه سبحانه اتخذ منهم الخليلين، كما تقدم ذكره.

ومنها: أنه جعل صاحب هذا البيت إماما للناس. قال تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البَقَرَة: ١٢٤].

ومنها: أنه أجرى على يديه بناء بيته الذي جعله قياما للناس ومثابة للناس وأمنا، وجعله قبلة لهم وحجا، فكان ظهور هذا البيت من أهل البيت الأكرمين.

ومنها: أنه أمر عباده أن يصلوا على أهل البيت، إلى غير ذلك من الخصائص.

= وصارت تظهر الصلاة على عليّ دون غيره، فهذا مكروه منهي عنه، كما قال ابن عباس. وأما ما نقل عن عليّ: فإذا لم يكن على وجه الغلو، وجعل ذلك شعارا لغير الرسول، فهذا نوع من الدعاء، وليس في الكتاب والسنة ما يمنع منه، وقد قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ﴾ [الأحزَاب: ٤٣]، وقال النبي ﷺ: (إن الملائكة تصلي على أحدكم ما دام في مصلاه الذي صلى فيه ما لم يحدث)، وفي حديث قبض الروح: (صلى الله عليك وعلى جسد كنت تعمرينه). ولا نزاع بين العلماء أن النبي ﷺ يصلي على غيره كقوله: (اللهم صل على آل أبي أوفى)، وأنه يصلي على غيره تبعا له كقوله: (اللهم صل على محمد وعلى آل محمد). والله أعلم " الفتاوى (٢٢/٤٧٣ ـ ٤٧٤). ينظر: المنهاج (٤/١٥٣)، مختصر الفتاوى المصرية صـ٣٠٢، وجلاء الأفهام لابن القيم ص٥٤٩ ـ ٥٧٥.

وأثر ابن عباس " لا أعلم الصلاة..." أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (٨٨٠٨) وصحح إسناده ابن حجر في: فتح الباري (١١/١٦٩ ـ ١٧٠).

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

❁ ❁ ❁